Ph. U.
293^od - 2
(I. Abthlg. I Reihe II.)
Krause

<36600518340010

<36600518340010

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Wiesbaden, gedruckt bei Ludwig Riedel.

Karl Christian Friedrich Krause's

handschriftlicher Nachlass.

Herausgegeben

von Freunden und Schülern Desselben.

Erste Abtheilung, erste Reihe:

Analystische Philosophie.

II. Vorlesungen über die psychische Anthropologie.

Göttingen,

in Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.

1848.

Vorlesungen

über die

psychische Anthropologie

von

Karl Christian Friedrich Krause,

herausgegeben

von

Dr. H. Ahrens,
ordentlichem Professor der Philosophie und des Naturrechts,
Mitgliede des Verwaltungsrathes an der Universität zu Brüssel.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Göttingen,
in Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.
1848.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede des Herausgebers.

Die Vorlesungen über psychische Anthropologie, welche zu Krause's philosophischem Nachlasse gehören und wegen hindernder Umstände erst jetzt erscheinen konnten, bedürfen einiger einleitenden Vorbemerkungen, welche den Gesichtspunkt feststellen, aus dem dieselben abgefasst sind und beurtheilt werden müssen.

Das vorliegende Werk enthält die Vorlesungen, wie sie von Krause im Sommer des Jahres 1828 nach einer sehr sorgfältig bearbeiteten Skizze in freiem Vortrage gehalten und von seinen Zuhörern nachgeschrieben sind. Nach den unter einander verglichenen Heften derselben ist die zum Drucke verwandte Abschrift verfertigt worden, so dass hier die Vorträge in ihrer ursprünglichen Form und Wortfassung mitgetheilt werden. Obgleich aus diesem Grunde die Form mangelhaft bleiben musste, und die Wiederholungen, wie sie im akademischen Vortrage, der grösseren Verdeutlichung wegen, häufig vorkommen, dem philosophisch mehr gebildeten Leser öfters störend erscheinen, so hat der Herausgeber sich doch nicht entschliessen können, Aenderungen, Ausmerzungen, oder eine gedrängtere Zusammenfassung vorzunehmen, weil die im Inhalte und in der Form zu bewahrende Treue ihm eine Pflicht gegen seinen verstorbenen Lehrer, wie gegen das Publicum, zu seyn schien, und er zudem die Ueberzeugung hegt, dass der wahrhaft wissenschaftliche Geist der Forschung, der sich, bei dem Reichthume gründlicher Bestimmungen und Lösungen der wichtigsten Aufgaben der

Seelenlehre, in einer klaren und einfachen Sprache ausspricht, in jedem von reinem Wissenstriebe beseelten Leser eine rege Theilnahme unterhalten wird.

Die Vorlesungen über psychische Anthropologie schliessen sich den früheren Werken Krause's an, welche vorwaltend den analytischen Theil der Philosophie behandeln, namentlich der ersten Abtheilung der „Vorlesungen über das System der Philosophie sowie den „Grundwahrheiten der Wissenschaft“ und der „Logik“ und haben mit denselben den Hauptzweck gemein: von der ursprünglichen, im Ich gegebenen Selbstgewissheit aus, in stufenweiser Durchforschung der im Bewusstseyn erfassten Erkenntniss- und Daseyns-Gebiete, bis zur gewissen Erkenntniss Gottes als unbedingten und unendlichen Wesens, als höchsten Grundes aller Wahrheit und Gewissheit, die methodische Anleitung zu geben. Aber während die „Vorlesungen über das System“ diese Aufgabe vom Gebiete des Denkens aus, in strengster Methode zu lösen unternehmen, die „Grundwahrheiten“ dagegen einen ähnlichen, jedoch dem gewöhnlichen Bewusstseyn näher liegenden Weg einschlagen, und die „Vorlesungen über die Logik“, um den Gesetzen des Denkens und Erkennens ihre absolute Begründung zu geben, bis zum Principe hinaufleiten, wollte Krause in den Vorträgen über psychische Anthropologie, ihrer Bestimmung gemäss, die Selbsterkenntniss des ganzen Menschen in der Einheit und Unterscheidung von Geist und Leib, nach allen seinen Grundwesenheiten, Vermögen, Trieben und Kräften entwicklen, alle geistigen Gebiete des Denkens, Fühlens und Wollens, ein jedes für sich und alle in organischem Vereine, durchbestimmen, um, von Stufe zu Stufe aufsteigend, die Erkenntniss Gottes zu gewinnen und die Selbsterkenntniss in derselben zu vollenden. In diesem Plane sind aber bei den Vorlesungen mehre Beschränkungen eingetreten, die der Verfasser bei der späteren Herausgabe selbst zu beseitigen beabsichtigte, aber nur in seinem Hefte als vorzunehmende Ergänzungen und Ausführungen bezeichnen konnte. Von diesen hat der Herausgeber einige der wichtigsten, auf welche Krause ein besonderes Gewicht legte, in dessen Geiste und Vortragsweise auszuführen gesucht, für die übrigen sich aber begnügen müssen,

die im Hefte gegebenen Andeutungen nur als Noten hinzuzufügen. *)

Was nun zunächst die in den hier mitgetheilten Vorlesungen befolgte Behandlungsweise betrifft, so ist dieselbe rein und allein durch die Methode der Selbstbeobachtung bestimmt, frei von Voraussetzungen, wie von dem Herbeiziehen anderer, verwandten Wissenschaften entlehnten, Grund- oder Hülfsbegriffe; so dass, trotz der weiteren Aussichten, die nach allen Seiten geöffnet werden, das psychologische Lehrgebäude als ein in sich beruhendes und beschlossenes Ganzes erscheint, und der Charakter der Einheit und Ganzheit, der überhaupt ein Grundzug aller von Krause behandelten Wissenschaftzweige ist, auch hier deutlich hervortritt.

Die Entwicklung des psychologischen Stoffes weicht jedoch so sehr von der gewöhnlichen Darstellung ab, dass sie dem verdorbenen philosophischen Geschmack, der nur nach geistreich scheinenden Gegensätzen, nach Witz und Phantasie beschäftigenden Analogien und Parallelen und nach einer alles bald zuspitzenden, bald abschleifenden und verschwemmenden Dialektik hascht, als breit und langweilig vorkommen wird. Man hat längst verlernt, bei der Sache zu bleiben und einen Gegenstand in seiner Wesenheit, seinen Grundbestimmungen zu erfassen und den Fortschritt nicht am losen Faden einseitiger Kategorien, sondern in schrittweiser gehaltvoller Durchbestimmung der Sache zu nehmen. Eine jetzt sehr verbreitete Methode, welche allerdings in Bezug auf die frühere Behandlungsweise der Psychologie einen wesenlichen Fortschritt bezeichnet, indem sie an die Stelle vereinzelter, der Einheit ermangelnder Untersuchungen und ausgedehnter Beschreibungen eine mehr begriffmässige Entwicklung setzt und die Erscheinungen und Zustände nach Kategorien zu ordnen und zu bestimmen sucht, ist in Folge wirklicher Vernachlässigung des empirischen Thatbestandes, sowie der Mangelhaftigkeit des zu Grunde gelegten Kategorien-

*) Die Zusätze des Herausgebers im Texte sind am Anfange und Ende mit einem * bezeichnet worden.

systems ein Haupthinderniss des Fortschritts der Psychologie geworden. Kant und seine Schule hatten den Anfang gemacht, das Ganze der psychologischen Erscheinungen unter regulative Kategorien zu bringen; aber sowie diese aus keinem höheren Einheitprincip abgeleitet waren, so wurden auch die psychischen Erscheinungen mehr nur verstandesmässig abgetheilt und die alte Eintheilung der Vermögen noch um einige unhaltbar, oder einseitig aufgefasste Unterscheidungen vermehrt. Es war daher eine natürliche Reaction, als Fichte die starren Gegensätze und Unterschiede in Bewegung zu setzen begann, indem er zwischen den beiden Endpunkten des Ich und Nicht-Ich, an welchen das neue philosophische Gewebe befestigt wurde, durch das Hinüber und Herüber des Gedankenschiffs alle psychischen Erscheinungen als Thatsachen des Einen sich entwickelnden Ich-Bewusstseyns darzustellen suchte. Die Entwicklung der Gegensätze und Verschiedenheiten aus Einem Princip, welche von Fichte als Construction des Bewusstseyns aufgefasst war, wurde von Schelling in das Absolute übertragen, und sowie zuvörderst die Naturphilosophie in allen Gegensätzen ein höheres Einheitprincip nachzuweisen suchte, so wurden auch in der Anthropologie Seele und Leib bloss als zwei Daseynsweisen Eines und desselben Wesens aufgefasst, die Verschiedenheit der Vermögen oder Kräfte verworfen, und als blosse, in verschiedenen Richtungen sich kund gebende, Aeusserungen Eines und desselben Princips betrachtet. Es entsprach diese Schelling'sche Auffassungsweise zu sehr einem bis dahin wenig befriedigten Bedürfniss nach wissenschaftlicher Einheit, als dass sie nicht eine Zeitlang hätte vorwaltend werden und selbst Diejenigen unbewusst beherrschen müssen, welche nicht dem Identitätssysteme huldigten. Diese Richtung ist, trotz ihrer nicht minder verwerflichen Einseitigkeit, bis jetzt in der Psychologie vorwaltend geblieben, wenn gleich die Schelling'sche Schule selbst für diese Wissenschaft fast nichts geleistet hat, und man bald zu der Ueberzeugung gelangte, dass ein, die ganze Welt in die Psychologie hineinziehendes, Analogisiren und Parellelisiren nirgends festen Halt und wirkliche Einsicht in die Wesenheit einer Erscheinung gewähre. Eine gründlichere Behandlung

der Psychologie, wenn wir von den später etwas näher zu besprechenden Leistungen Herbart's absehen, mangelte zu dieser Zeit gänzlich, und es erfuhr diese Wissenschaft nur die allgemeinen Rückwirkungen der schnell auf einander folgenden philosophischen Systeme. Auf diese Weise erhielt denn auch die Psychologie in der Hegel'schen Speculation eine eigenthümliche Stellung und Behandlungsweise. Hegel, der in der „Phänomenologie", welche eine psychologische Hinleitung des Geistes zur Idee seyn sollte, im Gegensatze gegen das mit Recht scharf gerügte Analogisiren der Schelling'schen Schule, zuerst die Erscheinungen auf Begriffe zurückzuführen suchte, brachte diese Methode auch in dem anthropologischen und psychologischen Theile des Systems zur Anwendung, und die Lehre von der Seele und dem Geiste wurde nach einem neu geordneten und schärfer entwickelten Kategoriensystem abgehandelt, allein durch die dialektische, an diesem ideellen Faden fortlaufende Begriffsentwicklung in jenen grossen Fluss gebracht, woraus, um hier einen passenden heraklitischen Ausdruck zu gebrauchen, nie ein Begriff wieder heraustrat, wie er hineingekommen war, und nach dieser Taufe nur mit einem anderen Namen belegt wurde. Die Hegel'sche Speculation bildet auch in der Psychologie bloss den schroffen Gegensatz gegen die frühere Behandlungsweise. Hatte man früher kaum eine Ahnung, dass der Erfahrung, der reichen Erscheinungswelt, ein Begriffsganzes zum Grunde liegen könnte, mühte man sich ab, das Einzelne abstracten Gesetzen unterzuordnen, so wurde bei Hegel das Erfahrunggebiet nicht organisch und symmetrisch mit dem aus dem Grundprincip entwickelten Begriffsysteme verbunden, sondern es wurde offenbar ein im Geiste des Urhebers vorher fertiges Kategoriensystem an die durchaus nicht unbefangen und methodisch erforschte Erfahrung gelegt und in der raschen Bewegung der Kategorienentwicklung, auf welche sich die ganze geistige Kraft concentrirte, wurden die einzelnen Erscheinungen willkürlich aus ihrem natürlichen Ganzen gerissen und, man möchte sagen, aufgespiesst, um in den so hervorstechenden Thatsachen den Beweis für den Begriff zu erhalten. Es gibt kein philosophisches System, in welchem die Thatsachen der E fahrung so einseitig

aufgefasst und so kategorisch verzerrt worden wären; und dennoch ist es ein wesenliches Verdienst Hegel's, den ersten Versuch gemacht zu haben, wie in den übrigen philosophischen Gebieten, so auch in der Psychologie, die Erscheinungen auf ein verbundenes Ganzes von Begriffen, auf ihre constituirende Wesenheit zurükzuführen, ein Grundgedanke, der eine andere Ausführung erhalten, aber nicht aufgegeben werden muss, denn der in sicherer Methode gewonnene, wahrhafte, wenn auch einfache, Begriff ist es, der in der Erscheinungswelt mit Einem Schlage tausend Verbindungen schlägt, sich wahrhaft genetisch erweist, das Ganze gliedert und für jeden Theil der ihn mit dem Ganzen verbindende geistige Nerv wird.

Diese Aufgabe der höheren Vermittlung der beiden, bisher einseitig verfolgten, empirischen und rationalen, Methoden ist es, welche Krause sich gleich im Anfange seiner Speculation stellte und durch die scharfe Bestimmung der analytischen, synthetischen und organisch construirenden Methode auf eine Weise gelöst hat, welche hinfort der Forschung einen sicheren Gang gewährt. Die analytische Methode hat die Aufgabe, das Ich und das im Bewusstseyn sich zu erkennen gebende Ganze der Zustände und Thatsachen in strenger Beobachtung zu durchforschen und, dabei stets von dem Ganzen in die Theile, von dem ganzen Ich zur Betrachtung seiner Grundwesenheiten, Vermögen, Kräfte fortgehend, in allem das Grundbestimmende zu erfassen und in Durchforschung der verschiedenen Begriffsgebiete den Geist zur Erkenntniss Gottes, als absoluten, in seiner Einheit alle Wesenheit befassenden Wesens, zu führen. Nach Gewinnung dieser Erkenntniss beginnt der synthetische Theil, welcher die Wesenlehre, d. i. die Lehre von Gott und allen in Gott gegründeten Wesen und Wesenheiten, entwickelt und auf diese Weise ein System der Grundwesenheiten Gottes und aller Wesen darstellt, welches im Geiste als ein System entwickelter Grundbegriffe oder Kategorien hervortritt. Dann entsteht aber die letzte Aufgabe, nämlich dieses in unmittelbarer Ableitung, im absoluten Princip gewonnene System der Grundwesenheiten oder Kategorien mit dem Ganzen der analytischen Wahrnehmung in entsprechender Ordnung verein-

zubilden oder zu construiren, um die organische, das Erfahrung- und das Begriffgebiet harmonisch vereinigende Wissenschaft zu entwicklen. Auf diese Weise wird die wirkliche Vermittlung der beiden, bald scharf auseinandergehaltenen, bald eben so irrthümlich vermischten, Methoden gewonnen. Beide kommen zuvörderst selbständig zur Anwendung, so dass die analytische, auf alle Erfahrungwissenschaften sich beziehende Methode den scharfen Beobachtungsgeist, wie ihn so viele ausgezeichnete Forscher in den Wissenschaften des Geistes, wie der Natur bewiesen haben, auch ferner rege erhält, und die deductive Methode sich in dem, durch analytische Hinaufleitung erreichten, absoluten Princip entwickelt; aber beide Methoden werden dann auch mit einander verbunden, da die erstere allein nur eine unbegriffene Masse von Erfahrungen liefern, die zweite ein abstractes, alles Lebens ermangelndes Begriffskelett zustandebringen würde. Aber gerade die in der Construction vollzogene Vereinigung beider Methoden ist theilweisem Irrthume ausgesetzt, wenn deducirte Begriffe auf nicht ganz entsprechende Zustände der Erfahrung bezogen werden; und es ist daher von der grössten Wichtigkeit, dass sowohl das Erfahrungganze in einer Wissenschaft nach allen seinen Hauptordnungen und Stufen durchforscht, als auch die Begriffsdeduction stetig, sprunglos, organisch-vollständig vorgenommen werde. So bilden beide Methoden ein stets im Inneren weiter zu entwickelndes Ganzes; beide ergänzen sich gegenseitig, und die eine kann auch zur Berichtigung der anderen führen; der richtig abgeleitete Begriff fordert zur Erforschung der ihm entsprechenden noch unbekannten Thatsache auf, sowie eine wohl untersuchte Thatsache eine schärfere Begriffbestimmung, oder eine Aenderung in der Begriffstellung hervorzurufen vermag. Die Selbständigkeit, wie die organische Verbindung beider Methoden sicheren der Wissenschaft eine unendliche Entwicklungsfähigkeit, und gerade das Krause'sche System, indem es aller Erfahrungwissenschaft ihre volle Berechtigung und relative Selbständigkeit angedeihen lässt und das apriorische System der Begriffe oder wesenlichen Kategorien gesetzmässig immer reichhaltiger im Inneren entfaltet, eröffnet allein der Forschung

einen, wenn auch im Einzelnen dem Irrthume unterworfenen, doch in den Principien sicheren und unbeendbaren Fortgang, ruft alle geistigen Kräfte in allen Richtungen zu neuer Thätigkeit und begründet die wahre Versöhnung zwischen den rationalen und empirischen Wissenschaften.

Auf diese Weise ist auch von Krause die Anthropologie behandelt worden. Da aber die gegenwärtigen Vorlesungen nur die Erfahrungseelenlehre behandeln, so ist in denselben auch nur die analytische Methode angewandt worden; die synthetische und constructive Lehre vom Geiste und von der menschlichen Seele findet sich in den Handschriften nur bruchstücklich, als Theil der synthetischen Philosophie; aber die in diesen Vorlesungen befolgte analytische, stetig fortschreitende, immer tiefer in den Gegenstand eindringende Behandlung, wo in den einzelnen Thatsachen stets die bestimmende Wesenheit als kategorischer Begriff nachgewiesen wird, gewährt eine tiefe Einsicht in das geistige Wesen und Leben, und es mag hier erlaubt seyn, die Hauptpunkte der Lehre mit einigen erläuternden Bemerkungen kurz zusammenzustellen.

Den Anfang und Ausgangspunkt bildet die Lehre vom Ich, welche, in reiner, von allen Voraussetzungen freier Selbstbeobachtung gewonnen, mehre Grundvorurtheile der neueren Philosophie zerstreut und den festen Grund zu der weiteren Forschung legt. Mit der einfachen Darlegung, dass das Ich ursprüngliches, und nicht erst aus der Gegensetzung gegen ein Aeusseres zurückgeworfenes Selbstbewusstseyn ist, wird der ganze Fichtisch-Hegel'sche Subjectivirungsprocess mit allen seinen Folgerungen aufgehoben, und das Ich erscheint als eine in sich beschlossene, das Licht des Bewusstseyns nicht von aussen, sondern, wie später erhellt, in sich von einem Höheren empfangende Einheit. Die ganze Lehre vom Ich erhält demnach eine auf reine Selbstbeobachtung gegründete eigenthümliche Ausbildung. Das Ich ist nicht bloss die Bewusstseyns-, sondern die Wesen-Einheit des Menschen. Als Eines, selbes und ganzes Ich, umfasst und durchdringt es alles, was in seinem Inneren gefunden wird. Das Ich ist weder bloss geistig,

noch bloss leiblich, es ist die höhere Einheit des Gegensatzes der sich in seinem inneren Wesen kund gibt. Der Gegensatz von Geist und Leib ist jedoch ein wesenlicher und nicht bloss der Erscheinung oder der Modalität des Daseyns angehörig, eine Wahrheit, welche psychologisch nachgewiesen wird, und wodurch sich Krause's Lehre von jedem naturalistischen, wie idealistischen Monismus unterscheidet, der, in Folge eines falschen Einheitprincips, Geist und Leib nach der einen, oder anderen Seite hin identificirt und aus einem Lebensprincip, oder einer Idee sich entwicklen lässt, obgleich diese Entwicklung auf keine Wahrnehmung gegründet, dem Ursachlichkeits-Verhältniss entgegen und bloss einer oberflächlichen Erklärung wegen untergeschoben ist. Jedoch stellt Krause keineswegs den alten Dualismus wieder her; Geist und Leib werden als gegenähnlich aufgefasst, der Leib als durch ein eigenthümliches Seelenprincip belebt dargestellt, und über beiden ein höheres Princip erkannt, welches, unmittelbar in Gott entspringend, das Urwesenliche im Menschen ist, wodurch der Gegensatz von Geist und Leib vermittelt, das Ich über sein endliches Selbst, zum Selbstinneseyn, zur Persönlichkeit erhoben wird, und als Ur-Ich die Ur-Einheit von Geist und Leib ist. Diess Urwesenlich-Göttliche ist im Ich, von geistiger Seite aus, wohl als Vernunft geahnt, aber gemeinhin als ein blosses Vermögen des Geistes, als dessen höchste Entwicklungsstufe angesehen worden, während das Urwesenliche im Ich Selbwesenheit hat, sich sowohl in Leib als Geist kund gibt und für beide das leitende Princip ist und seyn soll. Die Lehre vom Ur-Ich, so wie überhaupt die Lehre des Urwesenlichen, welches sich in allen Gebieten der psychischen Anthropologie offenbart, wollte Krause bei der Durchsicht dieser Vorlesungen ausführlicher entwicklen, da sie in dem öffentlichen Vortrage, dem beschränkten Plane zufolge, nur angedeutet war. Der Herausgeber hat daher, durch eine kurze Darlegung der Lehre vom Ur-Ich, diese Lücke auszufüllen gesucht, jedoch in den anderen Theilen nur die von Krause im Manuscripte verzeichneten Anmerkungen zur Ergänzung in den Noten geben können.

In der darauf folgenden Betrachtung des Geistes wird in

dem Einen Grundvermögen, wodurch der Geist, was in ihm als ewige Möglichkeit gegeben ist, zur zeitlichen Wirklichkeit bringt, eine dreifache Gliederung in Erkenntniss-Gefühls-Willens-Vermögen nachgewiesen, und das Richtige in der älteren Theorie erkannt, welche nur durch die mangelhafte Darlegung der höheren Einheit und die mehr beschreibende, als begriffsmässige Bestimmung der Hauptvermögen fehlte. Die neueren Lehren haben auch hier nur das andere Extrem ergriffen, wenn sie vor dem Grundstamm die Zweige nicht wahrnahmen und alles in dem angeschwellten Strom der Einheit verschwimmen liessen. Es ist diess ein eben so grosser Irrthum, als wenn der Physiologe, über der Lebens- oder ursprünglichen Stoff-Einheit des Leibes, die typische Verschiedenheit der Systeme, Functionen und Organe läugnet. Der Geist ist aber auch ein geistiger Organismus, der sogar wegen seines selbheitlichen Charakters alles noch selbständiger auszuprägen und zu gestalten vermag; und gerade diesen geistigen Organismus, diese in der Selbständigkeit, wie in dem Ineinandergreifen aller Wesenheiten, Vermögen Thätigkeiten sich darbildende geistige Gliederung hat Krause besonders kenntlich zu machen gesucht und dabei überall die kategorische, wesenheitliche Begriffbestimmung gegeben. Wie fruchtbar sich die anscheinend inhaltlosen Wesenheiten der Einheit, Selbheit, Ganzheit, Vereinheit erweisen, welche zuerst als Grundwesenheiten des Ich erkannt, dann den Gegensatz von Ur-Ich, Geist und Leib, ferner der Wesenheit des Willens- Erkenntniss- und Gefühlsvermögens bestimmend nachgewiesen werden, geht aus der Darstellung hinreichend hervor, wenngleich Krause, nach seiner Lehrmethode: die Wahrheiten möglichst selbst finden und erkennen zu lassen, diesen wichtigen Punkt äusserlich nicht hervorgehoben hat*).

*) Unser Freund, Prof. Lindemann, hat in seiner „Lehre vom Menschen“ Krause's psychologische Lehre vollständiger und organischer, nach dem von Krause in seinen „Vorlesungen über das System der Philosophie“ entwickelten Kategorienorganismus, darzustellen versucht. Allein bei diesem sehr anerkennenswerthen Streben ist der Verfasser, nach unserer Ueberzeugung, öfters in ein bloss formelles Schematisiren gerathen, so dass die Darstellung, anstatt in innerer Entwicklung der

Die darauf folgende Lehre vom Denken und Erkennen ist nur den Grundzügen nach dargestellt worden, da dieselbe in der Logik, der sie vornehmlich angehört, vorgetragen ist. Wir können aber diese Gelegenheit nicht vorbeilassen, ohne auf die in den „Vorlesungen über die Logik“ und in den „Grundwahrheiten der Wissenschaft„ angestellte gründliche und ausführliche Untersuchung der sinnlichen Erkenntniss hinzuweisen und namentlich der so wichtigen Frage, auf welche Weise wir zur Anerkenntniss äusserer Gegenstände gelangen. Es ist diese Frage, welche in der vorkantischen Philosophie und namentlich unter den schottischen und französischen Philosophen eine der vornehmsten Aufgaben bildete, aber zu keiner Lösung gebracht wurde, seit Kant fast gänzlich vernachlässigt worden. Kant hatte dieselbe mit dem Bemerken erledigen zu können geglaubt, dass „alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebe, aber doch nicht aus der Erfahrung entspringe“, und dabei noch das gemeine sensualistische Vorurtheil aufgenommen, dass Gegenstände, die unsere Sinne berühren zum Theil von selbst (?) Vorstellungen bewirken können. Fichte erörterte freilich diesen Gegenstand gründlicher, gerieth aber in das Berkeley'sche Extrem und läugnete das Daseyn einer Sinnenwelt, wie in Frankreich Condillac kurz vorher die Selbständigkeit der übersinnlichen Begriffe verkannt hatte. Und doch übte das tief in die Speculation eingedrungene sensualistische Vorurtheil von der Nothwendigkeit einer äusseren Anregung eine solche Macht aus, dass auch Fichte das Bewusstseyn des Ich nur durch Gegensetzung gegen ein Nicht-Ich zustandekommen liess. Dieser Grundirrthum hat sich seitdem durch die ganze Specu-

Lehren fortzuschreiten, häufig als eine bloss äusserliche, durch den Faden der Kategorien zusammengehaltene, Nebeneinanderstellung der psychologischen Begriffe und Thatsachen erscheint. Hoffentlich wird der Verfasser diesen Fehler in der Methode bei einer neuen Ausgabe seines schätzenswerthen Werkes um so sorgfältiger vermeiden, als gerade Krause die philosophische Forschung von dem, in den vorhergehenden Systemen so sehr missbrauchten, Schematisiren auf die Ergründung der Sache selbst gelenkt hat.

lation hingezogen und ist auch der Träger des Hegel'schen Systems geblieben. Krause hat aber unwiderleglich gezeigt, dass die Anerkenntniss, ja der Gedanke einer Aussenwelt, eines Gegenstandlichen oder Nicht-Ich, nicht bloss das Ich-Bewusstseyn, sondern auch die Anwendung der wichtigsten im Bewusstseyn gegebenen und alles Denken beherrschenden Vernunftbegriffe oder Kategorien schon voraussetzt. Der Sensualismus wird durch Krause auch aus dem idealistischen Versteck herausgetrieben, in welches er sich in Deutschland geflüchtet hatte. Das Ich, ein Selbstwesen, wird auch in der Selbständigkeit seines Denkens und Erkennens und damit zugleich, in weiterer Folge, die Selbständigkeit der geistigen Welt überhaupt erkannt Wenn Rosenkranz in seiner Psychologie auf Krause's vortreffliche Entwicklung der Lehre über die Phantasie, (die innerlich-sinnliche Erkenntnissquelle) hinweist, so hätte die Hegel'sche Schule noch mehr diese wichtige Abhandlung über die sinnliche Erkenntniss beherzigen sollen.

Die Theorie der nichtsinnlichen Erkenntniss ist vom Herausgeber, besonders hinsichtlich der Erkenntniss Gottes, weiterentwickelt worden, um eine von Krause selbst bezeichnete Lücke zu ergänzen und die von ihm gestellte Aufgabe, dass auch diese Vorlesungen eine Anleitung zur gewissen Erkenntniss Gottes werden sollten, in einer der gemeinverständlichen Form dieser Vorlesungen angemessenen Weise auszuführen.*) In dieser Theorie der nichtsinnlichen Erkenntniss ist besonders das Gebiet der urwesenlichen Begriffe, welche, über den Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen erhaben, denselben zugleich harmonisch vermittlen, näher erörtert, im Ich und in der Natur nachgewiesen, und als der höchste Grund dieser Begriffe die Erkenntniss Gottes als Urwesens dargestellt worden. Kein früheres philosophisches System hat dieses erstwichtige Begriffgebiet in seiner Selbständigkeit erkannt, man hat dasselbe vielmehr mit den Begriffen des Ewigen, Un-

*) Es ist dieser Zusatz von S. 106—131 aus Versehen nicht auf dieselbe Weise, wie einige andere, welche vom Herausgeber herrühren, bezeichnet worden.

endlichen, Absoluten unter Einer Bezeichnung zusammengefasst. Die Einsicht in diese wahrhaften Urbegriffe leitet aber zur wahren Erkenntniss Gottes als Urwesens, als welches Gott nicht bloss über den Gegensatz der Geist- und Natur-Welt, sondern auch über den des Ewigen und Zeitlichen erhaben ist und, als urwesenliche Macht, alles Ewige, die ewigen Gesetze, Ideen, Typen, in der Zeit durch seine höhere Urbestimmung verwirklicht. Die Ausstellungen, welche in neuerer Zeit besonders gegen die Urwesenlehre Krause's gemacht sind und dahin gehen, dass auch Krause Gott mit der Welt identificire und keinen höheren Unterschied, als etwa den der natura naturans und der natura naturata anerkenne, beruhen einestheils auf dem Verkennen des von Krause so scharf bestimmten wesenlichen Unterschiedes zwischen Geist und Natur, anderentheils auf dem gänzlichen Uebersehen des Urwesenlichen, welches sich überall kund gibt, wo ein Gegensatz hervortritt, im Ich, als Ur-Ich, Geist und Leib vermittelt, in allem Endlichen aber als ein Abbild des absoluten, unendlichen Urwesens erscheint. Krause erkennt Gott weder als ausserweltliches, noch als innerweltliches Wesen, weil die endlichen Kategorien des Aeusseren und Inneren überhaupt nicht von Gottes Urwesenheit gelten und erst bei weiterer Entwicklung des Verhältnisses Gottes zur Welt erscheinen, wo dann die Transscendenz Gottes, nicht weniger, als die Immanenz, erkannt wird. Die Einsicht in dieses Verhältniss wird aber in der Philosophie nicht eher gewonnen werden, als bis man die neuen höheren Kategorien, welche Krause in analytischer Beobachtung, wie in synthetischer Deduction nachgewiesen hat, anerkannt und die Ueberzeugung erlangt hat, dass sich dieselben in keiner Rubrik des bisherigen Kategorien-Schematismus unterbringen lassen. Der Herausgeber hat die Lehre von der göttlichen Wesenheit und von den beiden Grundsphären der Welt, des Geistes und der Natur, welche sich im Reiche der Menschheit harmonisch vereinigen, in möglichster Kürze entwickelt, um, nach Hinleitung zur Erkenntniss Gottes, auch die obersten, dieselbe weiterbestimmenden Grundwahrheiten mitzutheilen.

Nach der Lehre vom Denken und Erkennen wird in gleicher

Weise die Lehre vom Gefühl abgehandelt. Erscheint das Gebiet der Gefühle wegen seines eigenthümlichen, in den Vorlesungen näher bezeichneten Charakters dunkler, als das des Denkens, so ist dasselbe in der bisherigen Psychologie noch mehr durch seine Vermischung mit dem Erkennen und Wollen verwirrt worden. Es ist bemerkenswerth, dass die gleiche Ansicht, welche über das Verhältniss von Geist und Natur, oder von Geist und Leib aufgestellt wird, gemeiniglich in der Lehre über das Verhältniss des Denkens zum Fühlen sich wiederfindet. Die Idealisten, wie die Materialisten, sehen das Denken nur als ein höher potenzirtes Gefühl und dieses als den ersten Schimmer des Bewusstseyns an. Wie Hegel den Geist aus der Natur, die Seele aus dem Organischen sich entwicklen lässt, so das Erkennen aus dem Gefühl. Es scheint diese historische Thatsache auf eine Verwandtschaft des Denkens und Empfindens mit dem Geist- und Naturcharakter hinzuweisen, und in der That, bei vergleichender Beobachtung zeigt sich, dass der höhere Gegensatz von Geist und Natur sich im Geiste selbst in den entgegengesetzten Grundvermögen des Denkens und Fühlens wiederholt und durch dieselben Kategorien bestimmt wird. Uebrigens macht die von Krause gegebene Darstellung der Theorie der Gefühle auf keine Vollständigkeit Anspruch, da der Organismus der Gefühle, den der Verfasser an einem späteren Orte vollständig darlegen wollte, nicht als solcher entwickelt ist, und nur die Grundzüge dazu gegeben sind. Allein, trotz dieser Mangelhaftigkeit, ist die von Krause gegebene Darstellung, soweit sie ohne Hinzuziehen metaphysischer Begriffe gegeben werden konnte, tiefer in den Gegenstand eingehend und vollständiger, als sie die bisherige Psychologie lieferte.

Nachdem die Theorie des Willens in gleicher Weise, wie die Lehre vom Denken und Empfinden, entwickelt worden, werden die drei Vermögen in ihren gegenseitigen Verhältnissen und Wechselwirkungen betrachtet, ein Gegenstand, der in der Psychologie fast ganz vernachlässigt worden ist. Der organische Charakter des geistigen Lebens fordert aber, bei der Unterscheidung der Vermögen und Thätigkeiten, die Bestimmung

ihres Ineinandergreifens und Wechselwirkens. Die harmonische Vereinigung und Durchdringung der drei Grundvermögen in der Einheit des Geistes bildet das Gemüth, welches, insofern diese Harmonie durch die Erkenntniss bestimmt ist, als Weisheit, durch das Gefühl, als Liebe durch den Willen, als Güte sich kund gibt, und insofern es in seiner Endlichkeit gottähnlich ist, als Schönheit, sowohl in der Form der Grazie, als der Erhabenheit erscheint.

Nachdem der Geist auf diese Weise in seiner Einheit, in dem inneren Gegensatze seiner Grundvermögen und in der Wechselwirkung und Harmonie derselben erkannt worden ist, wird die Art und Weise betrachtet, wie der Geist, in seinem gesammten inneren Leben, in Gehalt und Form, nach der Qualität und Quantität bestimmt ist. Krause hat hier zunächst auf eine ebenso einfache, als gründliche Weise gezeigt, dass die Qualität oder Artverschiedenheit des geistigen Lebens eine doppelte ist, wovon die eine den Charakter oder die Art der ganzen Lebensrichtung, die andere den geistigen Geschlechtsgegensatz begründet, welcher das ganze geistige Leben ergreift und durch dieselben Grundwesenheiten bestimmt ist, welche den Gegensatz von Geist und Natur begründen und, wie gezeigt, sich auch in dem Gegensatze des Denk- und Gefühls-Vermögens widerspiegeln. Wie daher in dem männlichen Geschlecht der Geistcharakter, in dem weiblichen der Naturcharakter, in dem einen das Denken, in dem anderen das Gefühl vorwaltet, ist nicht nach aller naturphilosophischer, mit den Potenzen des Idealen und Realen spielender Weise, sondern in gründlicher Darlegung des Wesenheitunterschiedes bestimmt worden. Dass Krause den Geschlechtsunterschied auch als geistig und nicht bloss als durch das Verhältniss des Geistes zum Leibe begründet, auffasst, wird dem abstracten Spiritualismus unbegreiflich, der Physiologie, welche den typischen Grund der verschiedenen leiblichen Organisation in der Seele selbst sucht, nur als eine Annäherung an den in dieser Wissenschaft jetzt beliebten Monismus des Seelen- und Lebensprincips erscheinen, ist aber die consequente Durchführung des den wesenlichen Unterschied des Geistes und Leibes anerkennenden Princips der

entsprechenden, gegenähnlichen Organisation des Geistes und Leibes. Nach der Betrachtung dieser qualitativen Unterschiede des Charakters und Geschlechts wird das quantitative Lebens- und Thätigkeitverhältniss in den Temperamenten nachgewiesen. Diese kommen dem Geiste nicht minder zu, wie dem Leibe, und später wird, im Hinweis auf die unbefangene tägliche Beobachtung, die Viele an sich selbst machen können, gezeigt, dass das geistige Temperament von dem leiblichen in demselben Menschen verschieden seyn kann, eine Thatsache, die einen nicht unwesenlichen Beleg für den Wesen-Unterschied von Geist und Leib abgibt. Durch die Zurückführung der Temperamente auf das intensive und extensive Quantitätsverhältniss und die dadurch gegebenen vier Combinationen und ihre Unterordnung, als bloss einseitiger Aeusserungen des Temperaments, unter das gleichmässige Temperament hat Krause, ebenso einfach als entscheidend, die in der Physiologie und Psychologie so sehr streitige Frage nach der Zahl und der charakteristischen Bestimmung der Temperamente gelöst.

Nach dieser Betrachtung des qualitativ und quantitativ bestimmten Geistlebens, wird die Lehre von der Sprache als dem Ausdrucke und der Bezeichnung des ganzen geistigen Lebens, in ihren allgemeinen Umrissen entwickelt, jedoch weniger ausführlich, als in den „Grundwahrheiten der Wissenschaft," welche daher zur Ergänzung dienen können.

Die Lehre vom Geist ist auf diese Weise in der reinen Beobachtung der Thatsachen, wie in der scharfen Erfassung der sie begründenden Wesenheiten abgehandelt. Die von Krause befolgte Methode vermeidet daher die Einseitigkeit sowohl der empirischen Betrachtungsweise, wie des nach Begriffen deducirenden Verfahrens, während sie die wirklichen Vorzüge beider Methoden verbindet. Es kann daher auch nicht befremden, dass mehre Lehren der früheren Psychologie, von ihrer Einseitigkeit befreit, sich auch in Krause's Darstellung wiederfinden, wie namentlich die Lehre von den Grundvermögen. Aber sowie Krause die höhere Vermögens-Einheit erkannt hat, so hat er dieselbe auch in ihrem wirklichen Wesengrunde nach-

gewiesen und gezeigt, dass das Ich, weit entfernt, in seinen Vermögen unterzugehen, oder sich zu zertheilen, vielmehr, als urwesenliches Ich, über allen seinen Vermögen, Kräften, Thätigkeitäusserungen ist, indem es als Urmacht sein Vermögen zur Thätigkeit bestimmt. Krause hat ferner gezeigt, dass das Ich nicht bloss in seiner Thätigkeit zeitlich und in seinen Vermögen und bleibenden Gesetzen ewig ist, sondern selbst als Ur-Ich das Ewige zur zeitlichen Wirklichkeit bestimmt. Der Begriff des Ewigen, als auch auf das Ich anwendbar, ist dem philosophischen Bewusstseyn unserer Zeit schon mehr oder weniger deutlich geworden. Krause hat aber diess Bewusstseyn auf die höchste Stufe gehoben, zur Erkenntniss des Urwesenlichen im Ich, welches im menschlichen Ich ein Abbild der Urwesenheit Gottes ist, wonach Gott nicht nur über die Zeit, sondern auch über die Ewigkeit erhaben ist und diese stets in die Zeit einbildet, so dass die Zeit, um mit Platon zu reden, als das bewegliche Bild und Gebilde der Ewigkeit erscheint.

Der zweite Theil des ersten Haupttheils befasst die Somatologie, welche gewöhnlich in der Anthropologie, aus der Physiologie entlehnt, in übermässiger Ausführlichkeit abgehandelt wird. Krause hat sich darauf beschränkt, die Grundidee des menschlichen Leibes und seiner Functionen zu entwicklen; er ist aber der Erste gewesen, welcher schon vor vierzig Jahren die aus seiner philosophischen Gesammtauffassung des Menschen entspringende folgenreiche Lehre aufstellte, dass die menschliche Organisation alle im Thierreiche einzeln vorwaltend hervortretenden Systeme und Functionen harmonisch in sich vereinige, und mit der thierischen Organisation, dem höheren Grundprincipe nach, unvergleichbar, ein neues organisches Reich begründe. Diese Lehre, welche zuerst von Krause's Freunde Carus physiologisch und anatomisch nachgewiesen und seitdem von Mehren der gewichtigsten Physiologen angenommen worden ist, bildet in Krause's System nur einen Theil der ganzen durch die Idee des Harmonismus bestimmten Lehre von der sowohl geistigen als leiblichen Organisation des Menschen, über welche wir in einer Note zu Seite 289 eine nähere Andeutung gegeben haben.

Der dritte Theil beschäftigt sich mit der Lehre von dem Verein des Geistes und Leibes, zunächst im Allgemeinen, und sodann nach den Bestimmungen, welche Geist und Leib gegenseitig in diesem Verein erhalten. Die Betrachtung des gesammten Vereinlebens nach seinen inneren Hauptzuständen, d. h. dem Wachen, Schlafen und Schlafwachen oder dem magnetischen Inwachen, bildet den Schluss. In diesem Theile sind jedoch nur die Hauptfragen nach ihren allgemeinen Principien erörtert worden. Die tiefer eingehende Untersuchung des Wechselverhältnisses von Geist und Leib war mit Recht einer mehr ausgedehnten Psychologie vorbehalten worden. *)

Der zweite Haupttheil, welcher die gesellschaftliche Psychologie enthalten sollte, ist leider nur skizzirt, da der immer mehr sich verschlimmernde Gesundheitzustand Krause's, der bald nachher einen schon damals den Tod drohenden Brustkrampf herbeiführte, zu einem möglichst schnellen Schluss nöthigte. Am meisten wird man in diesen Vorlesungen die Lehre über die Geisteskrankheiten vermissen, worüber sich im Manuscripte nur einige dürftige zerstreute Bemerkungen finden, die der Verfasser bei einer späteren Bearbeitung benutzen wollte. Der Herausgeber war unschlüssig, ob er nicht mit Benutzung dieser Bemerkungen diese Theorie im Geiste der psychologischen Lehre Krause's umarbeiten sollte; allein einerseits würde diess eine ganz selbständige Arbeit geworden seyn, die wohl füglich nicht als integrirender Theil Krause's Vorlesungen beigefügt werden konnte, andererseits, und diess war der entscheidende Grund, hätte diese so schwierige und verwickelte Lehre, um eine tiefere Erkenntniss der Geistes- und Seelenkrankheiten zu geben, soweit diess auf psychologischem Wege möglich ist, in einer, der Anlage dieser Vorlesungen nicht entsprechenden, Ausführlichkeit abgehandelt werden müssen. Der Herausgeber hat zwar selbst in seinem „Cours de philosophie" diesen Gegenstand in allgemeinen Umrissen auf der psychologischen

*) Ein Versuch, dieses, im Geiste der Wesenlehre, etwas näher auszuführen, findet sich am Schlusse des 1. Bds. meines Cours de Philosophie.

Grundlage der, in den verschiedenen Geisteskrankheiten, an sich und in ihrem Verhältniss mit dem Organismus, afficirten Vermögen dargestellt. Allein wenn in Frankreich, wo von so ausgezeichneten Männern, wie Esquirol, das reiche in sorgfältiger Beobachtung gesammelte Material fast nur nach untergeordneten, schwankenden Inductionsbegriffen geordnet wird, eine im Allgemeinen gehaltene Entwicklung dieser Lehre auf psychologischer Grundlage verdienstlich seyn konnte, so wäre in Deutschland, wo diese Methode längst angewandt wird, ein tieferes Eingehen erforderlich gewesen, um nicht bei allgemeinen Begriffen und unfruchtbaren, oberflächlichen Schematismen stehen zu bleiben.

Nach dieser Darlegung des Inhaltes dieser Vorlesungen, bei der wir besonders die Hauptpunkte und den geordneten Fortgang der Untersuchung hervorzuheben gesucht haben, mögen noch einige Worte das Verhältniss andeuten, in welchem diese psychologische Entwicklung Krause's zu einigen der neueren philosophischen Systeme steht, welche die Psychologie wissenschaftlich behandelt haben. Freilich ist dieses Verhältniss nicht ohne eine schärfere Bezeichnung der Stellung, welche die Krause'sche Lehre in dem ganzen Entwicklungsgange der neueren Philosophie einnimmt, zu erkennen; allein auch der psychologische Gesichtspunkt ist geeignet, hierüber ein helleres Licht zu verbreiten.

Die Selbständigkeit der Forschung und die principielle Originalität der Lehre, wodurch sich der Urdenker und Gründer einer höheren Entwicklungstufe oder einer neuen philosophischen Epoche kennzeichnet, ist Krause mehrfach abgesprochen worden. Wer das System dieses Philosophen kennt und sich zugleich das Schicksal aller eine neue Epoche begründenden Lehren vergegenwärtigt, wird sich hierüber nicht wundern und bei dem Entwicklungsprocesse, wo auch die Auflösung ihren regelmässigen Verlauf haben will, wo die Todten selbst ihre Todten begraben, die Lebensunfähigen sich gegenseitig zerstören, ohne zelotisches Eifern ruhig den Wendepunkt abwarten und denselben nach seinen Kräften herbeizuführen suchen. Systeme, welche entweder nur eine höhere Potenzirung in der aufsteigenden

Entwicklung, oder eine tiefer gehende Depotenzirung in dem Auflösungsprocess ausdrücken, erfreuen sich immer einer schnelleren Ausbreitung, als Lehren, welche den Grund einer neuen Bildung legen. Die Lehre Krause's ist nach unserer Ueberzeugung von dieser letzteren Art, und die langsam, aber stetig fortschreitende Verbreitung derselben, trotz alles Missverstehens und Missdarstellens derselben von Seiten der in dem bisherigen Bildungskreise befangenen Denker, scheint uns auch eine historische Bürgschaft für die Richtigkeit dieser Behauptung zu seyn. Wie ein jedes aus einem höheren Principe entwickelte System, so fasst auch Krause's Lehre die Hauptrichtungen, in welche sich die frühere Speculation gespalten, in wesenlicher Einheit in sich, und gerade desshalb haben darin die bisherigen Beurtheiler, ein Jeder von seinem einseitigen Standpunkte aus, bald eine blosse Nüance der Schelling'schen Speculation, bald einen Rückgang zum Fichte'schen Subjectivismus und höchstens eine vom psychologischen Standpunkte aus unternommene Zusammenschweissung dieser beiden Systeme erblickt.*) Krause hatte aber frühzeitig das Hypothetische, Irrthümliche und Mangelhafte der Fichte'schen und der Schelling'schen Speculation erkannt, der er sich zuerst, mehr nur der Form der Darstellung und der allgemeinsten Richtung nach, angeschlossen, und darauf, nach langjährigen gründlichen und umfassenden, sowohl philosophisch-

*) Selbst Ulrici, der unter allen Beurtheilern fast allein in den schwierigeren synthetischen Theil der Lehre Krause's einzudringen gesucht hat und somit am meisten zu einem Urtheile befähigt gewesen wäre, ist doch nicht zu der Erkenntniss der höheren Eigenthümlichkeit dieser Lehre und ihres wesenlichen Unterschiedes von allen früheren Systemen gelangt. Seine Befangenheit in einem von ihm neu aufgestellten Denkprincip hat ihn daran verhindert. Wäre hier der Ort, sein Princip der Denknothwendigkeit näher zu untersuchen, so würde sich zeigen, dass dasselbe nur in eine frühere Periode zurückführt, wo man abstracte Sätze oder Kategorien, die erst im Inneren der Wissenschaft erforscht werden müssen, wie es namentlich auch die auf das Denken bezogene Modalitätskategorie der Nothwendigkeit ist, zum Grunde legte und zum Ausgangspunkte nahm. Gerade Krause hat die Philosophie von allen derartigen abstracten Principien erlöst, indem er mit der Erforschung des Wesens des Ich beginnt, und dieselbe zum unendlichen, unbedingten Wesen methodisch fortleitet.

historischen, als speculativen Vorarbeiten, von denen seine Manuscripte ein bewunderungswürdiges Zeugniss ablegen, die Grundzüge seines neuen, bereits aus dem „Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre" (Leipzig, 1810) ersichtlichen Systems, freilich nur nach einzelnen Seiten hin, dargelegt, bis 1828 in den „Vorlesungen über das System der Philosophie" die erste, den analytischen, zum Grundprincip hinaufführenden, wie auch den synthetisch-deductiven Theil umfassende Darstellung mit den durch den academischen Vortrag gebotenen Beschränkungen erschien. Wie weit dieseVorlesungen, die doch nur ein schwaches Bild von der viel tieferen, in den Manuscripten sich vorfindenden Entwicklung gewähren, über den bisherigen philosophischen Bildungzustand hinausgingen, erhellt daraus, dass erst jetzt nach zwanzig Jahren nur die höhere, über die früheren einseitigen Standpunkte hinausstrebende Tendenz derselben erkannt wird. Und doch gewähren jene Vorlesungen nur einen beschränkten Blick in das Ganze der Krause'schen Lehre. Wer aber nicht einmal in die darin gegebene Darstellung und namentlich nicht in den organisch-synthetischen Theil einzudringen vermag, der hat durchaus kein Recht, ein Urtheil über Krause's Lehre abzugeben.

Sowie Krause seiner ganzen Lehre in der analytischen Selbstbeobachtung die subjective Stütze gegeben, so ist auch die Psychologie zunächst in reiner Selbstforschung gebildet worden. Doch auch für diese Wissenschaft liegt noch ein reiches, aber unverarbeitetes Material, sowohl über den analytisch-empirischen, wie den synthetischen (rationalen oder metaphysischen) Theil vor, in welchem sich auch das theilweis Wahre, welches in gleichzeitigen Bestrebungen, namentlich in der Herbart'schen Psychologie enthalten ist, genauer bezeichnet findet. Krause, der schon früh in einem höheren Princip die innige Verbindung der Mathematik mit der allgemeinen Philosophie und die Anwendbarkeit jener Wissenschaft auf alle philosophischen Fächer erkannt hatte*), wies auch in der Seelenlehre das mathematische

*) Seine erste Schrift war die Dissertatio philosophico-mathematica de Philosophiae et Matheseos notione et earum intima conjunctione, Jenae, 1802.

Element nach, hütete sich aber vor dem Fehler, den in qualitative Grundwesenheiten, Vermögen und Kräfte sich gliedernden geistigen Organismus in bloss quantitativen Bestimmungen und Beziehungen untergehen zu lassen. In der That, betrachtet man das Verhältniss der Herbart'schen Psychologie zu einer wahrhaft organischen Seelenlehre, so kann man ihr nur dieselbe Stellung zuerkennen, welche im Gebiete der Physiologie die mechanischen und chemischen Erklärungversuche des leiblichen Lebens einnehmen. Die Physiologie hat sich jetzt über diesen beschränkten Standpunkt erhoben, erkennt jedoch, sowie ihr aus diesen Versuchen grosser Nutzen erwachsen ist, die bleibende Wichtigkeit der mechanischen und chemischen Seite des höheren organischen Lebens an, und tüchtige Physiologen sind fortwährend damit beschäftigt, diese Seite tiefer zu ergründen. Ein Magendie, der die mechanischen Gesetze des Lebens untersucht, und in noch höherer Art ein Valentin, der die Physiologie von der physikalischen Seite überhaupt behandelt, geben Aufschlüsse, welche die mehr von philosophischen Principien geleiteten Auffassungen eines Burdach oder Carus wesenlich ergänzen. So hat nun auch Herbart in die Psychologie den Chemismus, wie den Mechanismus eingeführt, indem die Vorstellungen nicht nur in ihren quantitativ-dynamischen, sondern auch in ihren Verwandtschafts- und Verschmelzungsverhältnissen betrachtet werden. Es hat dieser ganze Gesichtspunkt seine Berechtigung in dem von Herbart nicht begriffenen metaphysischen Principe, nach welchem, bei dem Gegensatze des geistigen und leiblichen Organismus, die höhere Einheit in dem wesenlichen Entsprechen ihrer Gesetze, Kräfte und Functionen sich kund gibt, so dass auch die dynamischen, chemischen, organischen Gesetze und Kräfte in dem Geistleben, und nur durch dessen eigenthümlichen Charakter modificirt, sich widerspiegeln. Eben in diesem wesenlichen Parallelismus weisen Geist und Leib auf eine grundbestimmende Einheit hin, und eben deswegen wird so leicht der wesenliche Unterschied zwischen Geist und Leib verkannt, und das Geistige nur als eine höhere dynamische Potenzirung angesehen. Herbart ist ebenfalls in diesen grossen Irrthum verfallen, der bei ihm nur weniger sichtbar ist, weil

er, in dem abstracten Absehen von den organisch-leiblichen Vorgängen, nur das Dynamische und Chemische in dem Seelenleben ins Auge fasst. Allein in der That ist seine Auffassung der Seele ganz naturalistisch und gehört zu der neueren höheren Nüance, worin sich der Materialismus, d. h. die das Geistige nur als eine höhere Potenz des Leibes erklärende naturalistische Lehre, umgebildet hat. Daher sehen wir auch die Anhänger Herbart's jene aus der Verzweiflung an der richtigen philosophischen Methode entsprungene Illusion über die Behandlung der Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode theilen. Da aber billig erwartet wird, dass die Methode mit ihrem Gegenstande im Einklange sey, so wird bei einer solchen Behandlung der Geist oder die Seele entweder von vornherein als ein Naturwesen angesehen, auf welches auch die naturwissenschaftliche Methode anwendbar sey; oder sie wird durch die Methode dazu gemacht. Denn der logisch-denkende Geist lässt keinen Zwiespalt zwischen der Methode und ihrem Gegenstande bestehen; entweder richtet sich die Methode, wie es seyn soll, nach dem Gegenstande, oder dieser wird durch die Methode bestimmt und umbestimmt. Auf diesen letzteren Abweg sind, in entgegengesetzter Richtung, der empirische Sensualismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts, sowie die neuere idealistische Dialektik gerathen, und auf gleichem Irrwege befindet sich die Herbart'sche Schule, die daher in das flache Gerede von einer nach naturwissenschaftlicher Methode zu behandelnden Psychologie mit einstimmt. Wie naturalistisch die Psychologie bereits unter diesen Händen ausgefallen ist, beweisen die von der Schule ausgesprochenen Ansichten über den bloss gradweisen Unterschied zwischen der Thier- und der Menschen-Seele, über die Vorzüglichkeit der sinnlichen Anschauung vor dem Denken, dem die Productivität abgesprochen wird. Ueberhaupt ist diese Lehre nur eine mathematisch-potenzirte Ausgabe der Condillac'schen Theorie, wonach sich in der fingirten Statue die Sensationen von selbst in Begriffe transformiren, wie sich, nach Herbart, die Anschauungen von selbst, in Folge blosser Vermehrung oder Wiederholung, in Gedanken verwandeln. Mit dieser ganz sensualistischen Richtung hängt denn auch das bekannte Paradoxon Herbart's

über die Vielheit der Subjecte oder der Ichs in derselben individuellen Seele zusammen, — eine geistig- optische Täuschung, die ganz parallel läuft mit der bekannten des von Cheselden operirten Blinden, welcher, bloss nach der sinnlichen Erscheinung urtheilend, die verschiedenen Stellungen, die eine, ihm früher durch den Tastsinn bekannte, Katze vor ihm einnahm, für ebenso viele Katzen hielt, weil er die verschiedenen sinnlichen Erscheinungen noch nicht durch das Denken unter dem Begriff der Wesen-Einheit zusammengefasst hatte. Was ferner von Herbart über den Widerspruch vorgebracht wird, der darin liegen soll, dass im Ich das Vorstellende und das Vorgestellte dasselbe sey, trifft nicht nur, wie auch Ulrici richtig bemerkt hat, seine eigene Theorie der Selbsterhaltung, indem das Wesen, welches sich erhält, ganz dasselbe ist mit dem, was erhalten wird, sondern beweist auch, dass Herbart Aufgaben zu lösen unternommen hat, die nur für den sich in den einzelnen Erscheinungen verlierenden Verstand, aber nicht für das vernünftige Denken existiren.

Betrachtet man übrigens die Herbart'sche Lehre von einem allgemeinen historisch-philosophischen Gesichtspunkte, so erscheint dieselbe gegenüber dem idealistischen Monismus Hegel's als das in der atomistischen Vielheit wurzelnde Verstandesextrem, und dieser sichtbare Gegensatz hat auch bei Einigen den Gedanken erzeugt, in der Verbindung dieser beiden Systeme das Heil der Philosophie zu suchen; allein die Geschichte der Philosophie legt selbst hinreichend Zeugniss ab, dass nicht durch solche wohlfeile Combinations-Einfälle die Arbeit neuer gründlicher Wahrheitforschung ersetzt werden kann, und dass die wahre Vermittlung der Extreme vielmehr in einem höheren, nach umfassenderer Methode entwickelten, Grundprincipe gesucht werden muss.

Die Gegensätze, welche sich heute in der Philosophie kund geben, ziehen sich als die Grundfäden durch das ganze Gewebe der Geschichte der Philosophie und erscheinen nur auf jeder geistigen Bildungstufe in eigenthümlicher Mischung und Färbung. So sehen wir auch im griechischen Alterthum neben dem idealistisch-monistischen Eleatismus den realistischen Atomismus

herlaufen, aber die darauf folgende Sokratisch-Platonische Speculation ging nicht aus einer blossen Verbindung oder Vermittlung dieser Extreme hervor, sondern gründete zunächst in der besonnenen Einkehr des Geistes in sich und in der Aufweisung aller stufenweis erkannten Wahrheiten in dem vernünftigen Bewusstseyn.

Bevor jedoch ein neuer Bildungskreis durch ein auf einem höheren Principe beruhendes System begonnen wird, sucht der stets nach Einheit strebende Geist in den aufeinanderfolgenden, nebenseitig und in Gegensätzen sich ausbildenden Systemen der ablaufenden Periode ein Ganzes hinzustellen. Das Gesetz der Integration, bisher zu wenig in der Geschichte der Philosophie beachtet, bewährt in allen Gebieten der Forschung seine den Geist unbewusst beherrschende Kraft. Sowie in der physischen Welt das von einer Farbe stark afficirte Auge die Gegenfarbe hervorruft, wie in der Musik eine stark angeschlagene Saite die Nebentöne, die zur Vervollständigung eines Accords dienen, mitanklingen lässt, wie die Electricität den Magnetismus und umgekehrt dieser jene hervorruft, so weckt auch in der philosophischen Forschung und Entwicklung ein Gegensatz den anderen. Sowie die Vernunft nicht das Endliche zu denken vermag, ohne zugleich den Gedanken des, alles Endliche ergänzenden, Unendlichen wenigstens zu ahnen, wie das Sinnliche nicht ohne die Vernunftbegriffe aufgefasst werden kann, so sucht auch die, in der Geschichte der Philosophie als wahre Logik wirkende, Vernunft, wenn sich eine extreme Richtung hervorgethan, durch deren Gegensatz das verletzte Gleichgewicht wiederherzustellen. Solchergestalt bilden sich der Gegensätze viele, verschiedener Art und Stufe. Sey es nun, dass der Sensualismus den Idealismus, oder der abstracte Spiritualismus den Materialismus, oder überhaupt die im Endlichen verkehrende Reflexion eine pantheistische Speculation hervorruft, immer müssen diese verschiedenen Gegensätze als die in der Zeit nach einander hervortretenden Glieder eines Ganzen angesehen werden, das der Geist immer organischer zu gestalten sucht. Die verschiedenen Bildungsformen haben sich in den Entwicklungsepochen nach denselben Gesetzen, jedoch nach höherem Massstabe

und in schärferer Ausprägung wiederholt, so dass der Geschichtskenner nach diesen Gesetzen auch den Stand der Philosophie seiner Epoche zu beurtheilen vermag.

So ist denn die Einsicht, welche vor einigen Jahren nur erst Wenige gewonnen hatten, heute fast allgemein in das philosophische Bewusstseyn übergegangen: dass nämlich ein Bildungskreis der Philosophie abermals abgeschlossen ist, und eine Umgestaltung derselben auf neuer Bahn erzielt werden muss. Eine reiche Entwicklung liegt hinter uns, die Gegensätze und ihre hauptsächlichsten möglichen Combinationen haben sich schärfer und vollständiger, als je, hervorgebildet; die in den Grundvermögen des Geistes, dem bewussten Denken, dem Gefühle und dem Willen gegebenen möglichen Ausgangspunkte der Forschung sind in verschiedenen Formen und Verbindungen genommen worden; der Subjectivismus wurde in den Absolutismus übergeleitet, um später mit ihm in eigenthümlicher Gestalt dialektisch verbunden zu werden. So wie aber am Ende einer Periode, im Processe der Auflösung, die Elemente sich scheiden, so hat sich auch der Subjectivismus von seinem ihn beherrschenden höheren absoluten Principe getrennt; das selbstgewisse Ich hat sich als das absolute vorgestellt, und wenn, in der Fichte'schen Periode der Erhebung der Philosophie, im Ich wirklich das Unendliche, Absolute, ahnend erkannt wurde, und das Ich in das Absolute aufzugehen strebte, so ist in der jetzigen Periode der Auflösung versucht worden, das Absolute im Ich und das Ich in dem gröbsten Sensualismus untergehen zu lassen. Die Philosophie hatte einen früher nie gesehenen Hochpunkt erreicht, aber nie ist auch ihr Fall, den letzten Consequenzen nach, so tief gewesen. Der Sensualismus und Atheismus des 18. Jahrhunderts ist nur die Naivetät des Wahnsinns, der sich jetzt im menschlichen Ich hat zum Verständniss bringen wollen. So ist denn die von Jacobi commentirte Prophezeiung Lichtenberg's vollständig in Erfüllung gegangen. Nicht bloss hat man den Gottglauben als ebenso lächerlich, wie den früheren Gespensterglauben bezeichnet, sondern Gott selbst, das absolute Wesen, ist als das Gespenst,— als das Hirn- und Phantasiegespinnst dargestellt worden. Der

Kern der Nation ist freilich von dieser Verwirrung nicht wesentlich berührt worden und Viele mögen darin nur eine isolirte Erscheinung erblicken; allein einerseits hat sie das Recht, sich als eine Consequenz der letzten philosophischen Bewegung geltend zu machen, und andererseits hat sie unter der für consequente Einseitigkeiten leicht empfänglichen Jugend eine so ausgedehnte Verbreitung gefunden, dass eine gründliche, eine grössere Arbeit des Geistes fordernde Lehre auf längeren Widerstand stossen wird. Die schillernde, nach Analogien haschende, die Extreme in falscher Dialektik abschleifende oder zerreibende Darstellung, wovon die Hegel'sche Speculation ein so verderbliches Beispiel gegeben, ist seitdem mit einer Leichtfertigkeit nachgeahmt worden, welche die Einbildung des Wissens nährt, aber die geistigen Kräfte immer mehr lähmt und den Geist selbst, anstatt ihn mit dem Bewusstseyn und der Gewissheit der höchsten religiösen und sittlichen Ideen zu erfüllen, in der eigenen Hohlheit seine Befriedigung hat suchen lassen. Die Verflachung der philosophischen Forschung, der Unglaube der sich mit der Illusion des Wissens trägt, sind die Früchte dieser von der Philosophie genommenen falschen Richtung. Es bezeichnet aber dieser Zustand offenbar eine Uebergangsepoche, wie sie allen höheren Umgestaltungen der Philosophie vorhergegangen, und wie sie namentlich auch der Sokratischen Neugestaltung vorausging. In dem Skepticimus, in welchem sich die letzte philosophische Bewegung abgeschlackt, hat sich der Anthropologismus sein Bett zu bereiten gesucht, wie die ähnliche sophistische Lehre, welche in dem Protagoreischen Satze: der Mensch das Mass aller Dinge, ihr Princip aussprach, in der Erlahmung der ohne die Kraft der Methode geführten und nach vielen Seiten aus einander gerissenen griechischen Speculation ihre zeitweise Verbreitung fand.

Eine Höhergestaltung der Philosophie kann nur durch eine tiefer ausgebildete und umfassendere Methode erzielt werden, welche den Geist in gründlicher Erforschung des Wesens des Ich und seiner Erkenntnissgebiete zur Gewissheit des höchsten Princips führt und in diesem die Begründung alles Seyns und Wissens nachweist. Krause hat durch

mehre schon dem Publicum vorliegende Arbeiten die wesenliche Grundlage dazu gegeben. Mögen auch diese Vorlesungen über die analytische Psychologie auf der neuen Bahn Viele zu einem richtigeren Verständniss des Wesens des Menschen führen!

Geschrieben am Kochelsee (Ober-Baiern), im September 1847.

H. Ahrens.

Inhalt

der

Vorlesungen über die psychische Anthropologie.

Einleitung. Begriff, Eintheilung, Würde und Nutzen der psychischen Anthropologie; Schwierigkeiten in der Ausbildung derselben; geschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung der psychischen Anthropologie. S. 1—16.

Erster Hauptheil. Von dem Einzelmenschen oder Individuum für sich. S. 17—384.

Erster Theil. Vom Einzelmenschen als ganzem Wesen, ohne Unterscheidung und Entgegensetzung des Geistes und Leibes. S. 21—32.

Erste Wahrnehmung. Vom Selbstinneseyn überhaupt, Selbstbewusstseyn, Selbstgefühl, Selbstwillen. S. 21—23.

Zweite Wahrnehmung. Vom Selbstbewusstseyn des Ich; Bewusstseyn dessen, was das Ich an sich ist, oder von den Eigenschaften des Ich. S. 23—27.

Dritte Wahrnehmung. Vom Selbstgefühl des Ich. S. 27—28.

Vierte Wahrnehmung. Von dem Verhältnisse des Selbstbewusstseyns und Selbstgefühls. S. 28—29.

Fünfte Wahrnehmung. Vom Selbinneseyn des Ich hinsichts des Geschlechts, des Lebenalters und im Verhältniss zur Natur und zu Gott. S. 29—32.

Zweiter Theil. Von dem Einzelmenschen in der Unterscheidung von Geist und Leib. S. 33—319.

Erste Frage. Wie weiss ich als Geist von meinem Leibe? S. 35—40.

I. Wie weiss ich von den individuellen Beschaffenheiten meines Leibes? S. 35—39.

1) Wie weiss ich von der Gestalt meines Leibes im Raume, und von der Gestalt der einzelnen Glieder? S. 35.

2) Wie weiss ich von der Bewegung meines ganzen Leibes und der Glieder meines Leibes? S. 37.

3) Wie weiss ich von Zuständen der Sinnglieder oder Sinnorgane? S. 38.

II. Wie weiss ich überhaupt, dass ich einen ganzen Leib habe? S. 39—40.

Zweite Frage. Wie empfinde ich meinen Leib, wie fühle ich ihn nach Kraft und Schwäche, nach Lust und Schmerz? S. 40—41.

Dritte Frage. Wie wirke ich als Geist auf meinen Leib? S. 41.

Vierte Frage. Welches ist das Verhältniss von Geist und Leib der Wesenheit und der Würde nach? S. 41—44.

Zusatz des Herausgebers. Weitere Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Leib und Auffassung des Menschen in seiner Ur-Einheit, als Ur-Ich. S. 44—49.

Erste Abtheilung. Betrachtung des Menschen als Geist und von dem Leben des Geistes als solchen. S. 50—275.

Erstes Lehrstück. Die allgemeine Wahrnehmung des Geistes als lebenden Wesens. S. 50—62.

Erste Wahrnehmung. Der Geist findet sich als sich ändernd in der Zeit. S. 51—53.

Zweite Wahrnehmung. Verhältniss des Geistes zu sich selbst, als sich änderndem Wesen. S. 54—57.

Dritte Wahrnehmung. Der Geist findet sich als dreifaches Vermögen, Thätigkeit und Kraft. S. 57—60.

Beziehung dieser Wahrnehmungen auf Geschlecht, Lebenalter, das Verhältniss des Geistes zu Natur und zu Gott. S. 60—62.

Zweites Lehrstück. Die Selbstwahrnehmung des Geistes als denkenden und erkennenden Wesens zu vollführen. S. 62—135.

Erste Wahrnehmung. Das Denken und Erkennen überhaupt. S. 62—66.

Zweite Wahrnehmung. Das Denken als Denkreihe und als Gedankenlauf. S. 66—69.

Dritte Wahrnehmung. Das Denken als Gedächtniss. S. 69—78.

Vierte Wahrnehmung. Das Denken als Thätigkeit in seinen weiteren Bestimmungen. S. 78—86.

1te Theilwahrnehm. Die Grundfunctionen des Denkens. S. 81.
2te Theilwahrnehm. Die Grundoperationen des Denkens. S. 84.

Fünfte Wahrnehmung. Das Erkennen in seinen weiteren allgemeinen Bestimmungen zu erfassen. S. 87.

Sechste Wahrnehmung. Das Erkennen in Ansehung des Gegenstandes zu betrachten. S. 87—91.

Siebente Wahrnehmung. Wie uns der Gegenstand des Erkennens ingeistig gegeben wird. S. 92—95.

Erste Frage. Wie werde ich mir selbst in der Erkenntniss gegeben? S. 92.

Zweite Frage. Wie werden mir äussere Objecte in der Erkenntniss gegeben? S. 93.

Dritte Frage. Wie wird mir das Ich im Verhältniss zum Nicht-Ich in der Erkenntniss gegeben? S. 95.

Achte Wahrnehmung. Wie uns Sinnlich-Individuelles im Geiste gegeben wird. S. 95—100.

Neunte Wahrnehmung. Wie ist der gegebene Gegenstand im Bewusstseyn gegenwärtig, als wahre Erkenntniss, uud welches sind die Arten der Erkenntniss und die Grunderkenntnisse selbst? S. 101—106.

Zusatz des Herausgebers. S. 106—131.

1) Nähere Betrachtung der nichtsinnlichen Erkenntniss. Arten der Begriffe. S. 107—115.
2) Anleitung zur Grunderkenntniss Gottes. S. 115—123.
3) Entwicklung der Grunderkenntniss nach ihren wesenlichen Momenten S. 123—131.

Erläuternde Bemerkungen über die Grunderkenntniss. S. 131—132.
Die drei Stufen der Erkenntniss S. 133—135.

Drittes Lehrstück. Der Geist als fühlendes oder empfindendes Wesen betrachtet oder die Lehre vom reingeistigen Gefühl. S. 135—163.

Erste Wahrnehmung. Vom Empfinden oder Fühlen im Allgemeinen S. 135—137.

Zweite Wahrnehmung. Das Gefühl nach seinen Grundwesenheiten oder Momenten. S. 137—144.

Dritte Wahrnehmung. Weiterbestimmung der Thätigkeit des Fühlens. S. 145—146.

Vierte Wahrnehmung. Weiterbestimmung des Gefühles nach der Daseynheit (Modalität). S. 146—149.

Fünfte Wahrnehmung. Weiterbestimmung des Gefühles nach dem Umfange und der Grösse. S. 150—153.

Sechste Wahrnehmung. Das Gefühl in dem Verhältnisse zu dem ganzen Lebenzustande des Geistes. S. 153—156.

Siebente Wahrnehmung. Die Stufen der Gefühlsbildung. S. 157—161.

Achte Wahrnehmung. Der Organismus aller Gefühle. S. 161—163.

Viertes Lehrstück. Der Geist als wollendes Wesen betrachtet oder die Lehre vom Wollen und der Gesinnung. S. 163—206.

Erste Wahrnehmung. Das Wollen und der Wille nach seiner allgemeinen Wesenheit. S. 163—164.

Zweite Wahrnehmung. Das Wollen nach seinen Grundwesenheiten oder Hauptmome nten S. 164—171.

Die Willenacte in der Mannigfalt ihrer Fälle. S. 171—179.

Dritte Wahrnehmung. Weiterbestimmung der Thätigkeit des Wollens. S. 179—185.

Vierte Wahrnehmung. Weiterbestimmung des Wollens nach den Daseynarten (Modalitäten). S. 185—191.

Fünfte Wahrnehmung. Das Wollen nach dem Umfang und der Grösse. S. 191—195.

Sechste Wahrnehmung. Das Wollen im Verhältniss zu dem ganzen Geistleben. S. 196—201.

Siebente Wahrnehmung. Die Bildungstufen des Willens. S. 201—206.

Fünftes Lehrstück. Vom Erkennen, Fühlen und Wollen in ihren wechselseitigen Beziehungen. S. 207—225.

Erste Wahrnehmung. Die zweigliedigen Verbindungen des Schauens, Fühlens und Wollens. S. 208—220.

Zweite Wahrnehmung. Die dreigliedigen Verbindungen des Schauens, Fühlens und Wollens. S. 220—225.

Sechstes Lehrstück. Von dem ganzen innerlich erfüllten Geistleben, im Verein des Erkennens, Empfindens und Wollens nach seinem ganzen Verlaufe. S. 225—261.

Erste Wahrnehmung. Das im Inneren erfüllte Geistleben im Allgemeinen. S. 225—258.

1te Theilwahrnehmung. Von der Geistlebenart oder vom Charakter. S. 227—233.

2te Theilwahrnehmung. Von der Geschlechtverschiedenheit des Geistlebens. S. 234—241.

3te Theilwahrnehmung. Von der Geistleben-Ganzheit und Grossheit oder von dem Temperamente. S. 241—250.

4te Theilwahrnehmung. Von der Anlage als Gabe und Urgeistheit oder als Talent und Genie. S. 250—258.

Zweite Wahrnehmung. Der endliche Geist nach seiner Individualität oder nach der Eigenheit seines ganzen Lebens. S. 258—261.

Siebentes Lehrstück. Von der Sprache als Zeichengliedbau des ganzen Geistlebens. S. 262—275.

Erste Wahrnehmung. Begriff der Sprache. S. 263—271.

Zweite Wahrnehmung. Verhältniss der Sprache zu dem ganzen Geistleben. S. 271—275.

Zweite Abtheilung. Vom Leibe und dem leiblichen Leben des Menschen. S. 276—319.

Erstes Lehrstück. Erinnerung an die Idee der Natur und an das Leben der Natur als Ein Ganzes, worin der Menschleib als innerstes vollwesenliches Werk enthalten ist. S. 277—287.

Zweites Lehrstück. Erinnerung an die Idee des Menschleibes und die Grundzüge seines Organismus. S. 287—309.

Drittes Lehrstück. Erinnerung an die Grundverschiedenheiten der ganzen Bildung des menschlichen Leibes. 309—318.

1) Die Lebenalter. S. 309—312.

2) Die Grundstämme oder Rassen. S. 312—314.

3) Die Geschlechter. S. 314—318.

Dritter Theil. Von dem Menschen als Vereinwesen des Geistes und Leibes. S. 320—384.

Erste Abtheilung. Von dem Vereine des Geistes und des Leibes überhaupt und im Ganzen. S. 321—332.

Zweite Abtheilung. Psychologie im engern Sinne. Vom Geiste als vereint mit dem Leibe und als bestimmt durch den Leib, oder vom Geiste als Seele. S. 333—352.

Erste Wahrnehmung. Wie der Geist überhaupt durch das mit ihm vereinte leibliche Leben bestimmt wird. S. 333—334.

Zweite Wahrnehmung. Wie die allgemeine Selbstwahrnehmung des Geistes durch das Vereinleben des Geistes mit dem Leibe bestimmt ist. S. 335.

Dritte Wahrnehmung. Wie der Geist als erkennendes und denkendes Wesen durch sein Vereinleben mit dem Leibe bestimmt wird. S. 335—344.

Vierte Wahrnehmung. Wie der Geist als fühlendes Wesen durch sein Vereinleben mit dem Leibe bestimmt ist. S. 344—348.

Fünfte Wahrnehmung. Wie der Geist als wollendes Wesen durch sein Vereinleben mit dem Leibe bestimmt ist. S. 348—352.

Dritte Abtheilung. Vom Leibe als beseeltem Organismus. S. 353—356.

Erste Wahrnehmung. Wie der Leib selbst und sein individuelles Leben durch das Vereinleben mit dem Geiste weiterbestimmt wird. S. 353—355.

Zweite Wahrnehmung. Wie der Leib hinsichts seines ganzen Verhältnisses zur Natur und durch das Vereinleben mit dem Geisterreiche in der Menschheit weiterbestimmt wird. S. 355—356.

Vierte Abtheilung. Das vereinte Gesammtleben des Leibes und Geistes im Menschen. S. 357—384.

Erste Wahrnehmung. Die Bestimmtheiten des vereinten Gesammtlebens des Leibes und des Geistes nach ihren Hauptmomenten: Charakter, Geschlechtverschiedenheit, Temperament und Anlage. S. 357—363.

Zweite Wahrnehmung. Der Einzelmensch nach seiner persönlichen Individualität. S. 363—367.

Dritte Wahrnehmung. Beobachtung des Menschen im wachenden oder schlafwachenden Zustande. S. 368—383.

Hauptthatsachen. S. 368—369.

Wachen. S. 370.

Schlaf, Traum. S. 371—376.

Inwachen, animalischer Magnetismus. S. 277—384.

Zweiter Haupttheil. Von dem Seelenleben der menschlichen Gesellschaft. S. 385—401.

Einleitende Betrachtung. S. 385—387

Erstes Lehrstück. Entwicklung der Idee und des Ideales der menschlichen Geselligkeit. S. 387—395.

Zweites Lehrstück Geschichtliche Darstellung der menschlichen Geselligkeit. S. 395—401.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Hochzuehrende Zuhörer!

Der Gegenstand der Wissenschaft, welche uns hier vereinigt, sind wir selbst als *Seele*, das ist, als mit dem Leibe verbundener *Geist**). Es soll erkannt werden, was wir als Seele sind, und wie wir als Seele thätig sind, das ist, es soll erkannt werden die Wesenheit der Seele und ihr Leben, ihr Wirken, ihre Thätigkeit; und da wir uns als Geister und als Menschen zunächst im Verhältnisse finden zu anderen Geistern und Menschen und zur Welt, da unser Seelenleben in unauflöslicher Wechselwirkung ist mit Menschen und mit der Natur, so entspringt für die Wissenschaft von der Seele auch noch die Aufgabe: die Seele und ihr Leben in ihren Verhältnissen und Wechselwirkungen zu erkennen. Um nun zu dieser Selbsterkenntniss zu gelangen, bietet sich zunächst ein Jeder sich selbst dar. Wir dürfen nur Jeder zunächst sich selbst beobachten und genau dasjenige wahrnehmen, was wir im Selbstbewusstseyn über unser Seelenleben vorfinden. Diess dürfen wir nur im Zusammenhange auffassen, um den Anfang gewisser Erkenntniss von der Seele und von ihrem Leben zustande zu bringen, das heisst, um zu der Wissenschaft der Psychologie zu gelangen. 1.

Bevor wir nun diese Selbstbeobachtung als Anfang unserer wissenschaftlichen Arbeit antreten, möge eine kurze Einleitung vorangehen.

*) Krause bestimmt vorläufig, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgend, die Seele als den Geist, insofern er mit dem Leibe verbunden ist und lebt. Die Seelenlehre, welche in diesen Vorlesungen vorgetragen wird, beschäftigt sich jedoch nicht bloss mit der Untersuchung dieses Verhältnisses von Geist und Leib. Bevor die eigentliche Seelenlehre beginnt, werden die beiden Glieder des Verhältnisses, der Geist und der Leib, jeder an und für sich selbst erkannt und erforscht, und da beide nur durch die höhere Einheit des ganzen menschlichen Wesens bestehen, so beginnt die philosophische Untersuchung, welche überall von dem Ganzen in die Theile geht, mit der Betrachtung des Menschen als g a n z e n Wesens. Darauf folgt die U n t e r s c h e i d u n g des Menschen in Geist und Leib, und dann erst beginnt die eigentliche Seelenlehre oder die Betrachtung des zwischen Geist und Leib bestehenden V e r b a n d e s. Anm. d. H.

Einleitung

in die psychische Anthropologie.

Diese soll die vorläufigen Bestimmungen enthalten über den Begriff und die Eintheilung der Seelenlehre, über ihre Würde und ihren Nutzen, über die Schwierigkeit ihrer Bearbeitung und über die Geschichte ihrer Ausbildung. — Bestimmen wir also *zunächst* vorläufig den *Begriff und die Idee* der Seelenlehre. Sie ist die Wissenschaft von der menschlichen Seele. Um also diesen Begriff zu verdeutlichen, haben wir die Momente desselben einzeln zu betrachten. Zuerst wird darin gefordert, dass die Seelenlehre Wissenschaft sey. Wissenschaft aber ist ein zusammenhangendes Ganze gewisser Erkenntniss. Sehen wir dabei zunächst auf den *Gegenstand*, so soll die Wissenschaft zuerst ihren Gegenstand als Ganzes erkennen; die Psychologie mithin: die Seele, als dieses Eine, bestimmte, selbständige Wesen, nach ihrer ganzen Wesenheit. Aber das Ganze einer jeden Wissenschaft soll nicht eine leere, öde Einheit oder Einerleiheit seyn, sondern eine erfüllte Einheit, worin der Gegenstand nach dem ganzen Reichthume seiner Mannigfalt wohlgeordnet erkannt werde. Daher hat die Psychologie als Wissenschaft die menschliche Seele zu erkennen nach allen ihren Grundeigenschaften, Vermögen, Kräften, Thätigkeiten, zugleich auch nach allen ihren mannigfaltigen Verhältnissen des Seyns und Lebens zu anderen Seelen, zur Natur und, sofern diess etwa zu erkennen möglich ist, zuhöchst in ihrem Verhältnisse zur Gottheit, und zwar diess alles in gleichförmiger, wohlgeordneter Vollständigkeit. Drittens wird in der Idee jeder Wissenschaft gefordert, dass sie ein systematisches, harmonisches, organisches Ganze sey, dass sie sich also von der Betrachtung der Einheit ihres Gegenstandes gesetzmässig in diesen Gegenstand vertiefe, zuerst die obersten Glieder ihrer Mannigfalt erkenne, ein jedes für sich und jedes im Verhältniss zu jedem und zu dem Ganzen, aufdass am Ende der Wissenschaft der ganze Gegenstand als eine gegliederte, organische Einheit dem erkennenden Geiste vor Augen stehe.

Sehen wir aber zweitens auf die *Art der Erkenntniss*, wodurch jede Erkenntniss eine wissenschaftliche ist, so finden wir in dieser Hinsicht folgende Forderungen. Erstens, die Wissenschaft soll gewisse, unbezweifelbare, ersichtliche oder evidente Erkenntniss seyn. Sie soll die Gewissheit enthalten, dass ihre Behauptungen Wahrheit seyen. Wenn also auch die Psychologie in dieser Hinsicht wissenschaftlich ist, so müssen wir zu der Gewissheit gelangen, dass die Seele wesenlich das ist und wirklich also lebet, wie wir es behaupten. Zweitens wird von der Erkenntniss der Wissenschaft gefordert, dass diese gewisse Erkenntniss aus allen Erkenntnissquellen geschöpft sey, und zwar in harmonischer Verbindung der Erkenntnissquellen. Der Erkenntnissquellen aber sind zuoberst zwei: erstlich die Erfahrung, zweitens das Vermögen der übersinnlichen Erkenntniss. Was die erste Erkenntnissquelle, die Erfahrung, betrifft, so wird sie durch unmittelbare Selbstwahrnehmung in planmässiger Beobachtung eröff-

net. So hier in Ansehung der Psychologie wird die *Erfahrungerkenntniss* von der Seele gebildet, indem ein Jeder sich selbst als Seele und in seinem Seelenleben gesetzmässig beobachtet, und indem er dann, was er so findet, in wesenlichem Zusammenhange auffasst. Auf diesem Wege der Selbstbeobachtung finden wir nun, was unsere Seele *jetzt* ist, und wie das Leben unserer Seele jetzt *wirklich* beschaffen ist, und in welchem Verhältnisse es jetzt nach Aussen steht. Diese aus Selbstbeobachtung geschöpfte Erkenntniss ist anschaulich, intuitiv, und wenn wir richtig beobachten, ist sie evident, ersichtlich in ihrer unmittelbaren Gewissheit. Denn was wir in echter Wahrnehmung über unsere Seele erkennen, besteht als geschichtliche Thatsache und insofern unabänderlich gewiss. Die empirische Erkenntniss der Seele also ist von wesenlichem wissenschaftlichen Werthe; denn sie hat Anschaulichkeit der gewissen Wahrheit. Aber zweierlei kann die blosse empirische Betrachtung der Seele in wissenschaftlicher Hinsicht nicht erlangen, was gleichwohl zu der vollendeten wissenschaftlichen Erkenntniss erfordert wird. Denn erstlich können wir durch Selbstbeobachtung nicht zu der Einsicht gelangen, *warum* und *wodurch* unsere Seele ist, was sie ist, und warum und wesshalb sie so gerade nach diesen bestimmten Gesetzen lebt. Oder mit anderen Worten, wir können der ewigen Begründetheit des Wesens der Seele im empirischen Bewusstseyn nicht mächtig werden. Zweitens aber können wir auch auf dem Wege der reinen Erfahrung nicht einsehen, ob die Wesenheit unserer Seele ewig so bestehen wird, und ob das Leben unserer Seele ewig denselben Gesetzen folgen wird, wie bisher; ebensowenig, ob unsere Lebenverhältnisse zu dem Reiche der Geister, zu der Natur und zu der ganzen Welt ewig dieselben bleiben werden, oder ob wir nicht vielleicht einst oder noch in diesem Leben in, der Art nach, ganz neue Lebenverhältnisse versetzt werden können. Sofern nun aber die Seelenlehre lediglich auf dem Wege der Erfahrung durch Beobachtung gebildet wird, ist sie Erfahrungsseelenlehre, *empirische Psychologie*, und sofern bloss die menschliche Seele betrachtet wird, kann sie auch *empirische psychologische Anthropologie* genannt werden, und wenn man im Sinne der griechischen Philosophen alle reine Erfahrungerkenntniss historisch nennt, so kann die Erfahrungsseelenlehre auch die *historische Psychologie* heissen. Aber zugleich mit dem Erkenntnissquell der Erfahrung eröffnet sich dem menschlichen Geiste auch ein zweiter Erkenntnissquell. Dieser ist das *übersinnliche* Erkenntnissvermögen oder die reine Vernunft, das Vermögen *a priori* zu erkennen. Eine Erkenntniss, die aus der reinen Vernunft geschöpft ist, erkennt ihren Gegenstand vor und über aller zeitlichen Erfahrung, nach seiner allgemeinen, ewigen, unänderlichen Wesenheit, nach seiner Nothwendigkeit, in seinem Grunde. Diese Erkenntniss in reiner Vernunft also, wenn sie möglich ist, erfüllt jene beiden wissenschaftlichen Forderungen, welchen die blosse Erfahrungerkenntniss nie genügen kann, die Forderungen: warum der Gegenstand der ist, welcher er ist, und dass er erkannt wird in seiner ewigen, allgemeinen, unabänderli-

chen Wesenheit, in seinem Grunde. Da diese Erkenntniss sich über die des individuellen Lebens erhebt, so kann, wenn das individuelle Leben nach dem griechischen Sprachgebrauche φύσις genannt wird, diese Erkenntniss die metaphysische genannt werden, und da sie an sich die Eine und höchste ist, kann sie die *grundwissenschaftliche* Erkenntniss heissen. Dass überhaupt solche nichtsinnliche Erkenntniss dem Menschen möglich ist, zeigen einige allgemein als gültig anerkannte Wissenschaften, deren Inhalt rein übersinnlich, in reiner Vernunft geschöpft ist, z. B. die gesammte reine Mathematik, eine Wissenschaft, welche alles, was sie erkennt, ohne alle Hinsicht auf Zeit, nach seiner ewigen Wesenheit betrachtet. Ob es aber möglich ist, auch die menschliche Seele in dieser Erkenntnissart zu erkennen, das verdient umsomehr erst untersucht zu werden, als viele Philosophen die Möglichkeit solcher metaphysischen Erkenntniss der Seele geläugnet haben. Wenn es indessen möglich ist, die Seele und das Seelenleben in reiner Vernunft, a priori, zu erkennen, so muss erkannt werden, was die Seele und ihr Leben in ewiger Nothwendigkeit ist, und welches der ewige, in keiner Zeit änderliche Inhalt und das ewige Gesetz ihres Lebens ist. Nun nennt man die nichtsinnliche, metaphysische Erkenntniss gewöhnlich vorzugweise die *philosophische* und das Ganze der reinen Vernunftwissenschaft *Philosophie.* Demnach wird die Seelenlehre, auf diese Weise erkannt, die *rationale oder philosophische Seelenlehre* genannt werden. Sie würde beruhen auf reiner Vernunfterkenntniss aus Principien, dahingegen die empirische Psychologie auf dem beruht, was in der Wahrnehmung gegeben ist, also auf empirischen Gegebenheiten. An sich aber ist die Seelenlehre Ein systematisches Ganze, welches sowohl die rationale, als die empirische Erkenntniss der Seele in sich begreift Beide Theile fordern sich sogar einander. Die empirische, historische oder analytische Erkenntniss der Seele gewährt die unmittelbare Anschauung ihres Gegenstandes und macht die untere subjective Grundlage aus für die rationale, philosophisch-genannte Erkenntniss der Seele. Aber die empirische oder historische Erkenntniss der Seele setzt durchaus für das Bewusstseyn nicht als nothwendig voraus, dass die Seele schon philosophisch in reiner Vernunft erkannt sey, sondern es ist für jedes gebildete Bewusstseyn, wenn es auch noch nicht philosophisch gebildet ist, gleichwohl möglich, die Untersuchung über die menschliche Seele mit dem analytischen oder empirischen Theile anzufangen.

Hiemit habe ich jetzt im Allgemeinen unser wissenschaftliches Vorhaben geschildert; denn ich werde hier nur die Erfahrungseelenlehre, die empirische oder analytische Seelenlehre vortragen, oder vielmehr im geistigen Vereine mit Ihnen entwickeln. Dazu gehört gar keine weitere philosophische Vorbereitung, nur das gebildete vorwissenschaftliche Bewusstseyn wird vorausgesetzt, nur reine Wahrheitliebe, nur freie Selbstthätigkeit im eigenen Denken. Kein einziges philosophisches System setze ich hier voraus, auch das meinige nicht, sondern was ich darstellen werde, das

habe ich in meiner eigenen reinen Selbstbeobachtung gefunden, und das wird auch Jeder von Ihnen in seinem inneren Leben und in seinen äusseren Lebenverhältnissen wiederfinden, wenn er nur aufmerksam und ohne alle Vorurtheile darauf hinblickt.

Die von uns so gestaltete empirische Wissenschaft von der Seele wird dann eine wesenliche, unabänderliche Grundlage seyn für jede tiefere metaphysische oder philosophische Forschung über das Seelenwesen und Seelenleben. Von jedem philosophischen Systeme unabhangig gewonnen, wird die, als reine Wahrnehmung, erfasste wissenschaftliche Erkenntniss der Seele sicherlich auch durch kein System jemals widerlegt und vernichtet werden können. Wohl kann und soll die höhere Wissenschaft die Wahrheiten der empirischen Psychologie in höherem Lichte erscheinen lassen und sie in grundwissenschaftlicher Tiefe darstellen, aber wo eine vorgebliche metaphysische Erkenntniss der Seele klar erkannten Wahrnehmungen unseres Bewusstseyns widerstritte, da wäre es vielmehr ein Zeichen, dass der Irrthum in jener angeblichen höheren Wissenschaft liegen müsse, da Wahres mit Wahrem nicht streiten kann, weil die höchste wissenschaftliche Wahrheit mit der reinsten empirischen übereinstimmen muss*).

Diess nun ist die vorläufige Bestimmung des Begriffes unserer Wissenschaft. Noch aber ist zu erwähnen, dass dieser Begriff zugleich eine Idee ist, d. h. eine unendliche Forderung, eine unendliche Aufgabe für das Leben. So nennen wir z. B. den Begriff der Tugend, sofern er zugleich eine unendliche Aufgabe für das Leben ist, eine Idee. Ebenso nennen wir den Begriff der Seele eine Idee, sofern in diesem Begriffe die unendliche Forderung dessen enthalten ist, was jede einzelne Seele in ihrem ganzen Leben darstellen und verwirklichen soll, und so nennen wir auch den Begriff einer Wissenschaft eine Idee, sofern dieser Begriff zugleich eine unendliche Aufgabe für den endlichen Geist enthält. Da nun die Seele und das Seelenleben einen unendlichen, vom endlichen Geiste nie zu erschöpfenden Reichthum enthält, in einer unendlichen, nie zu durchdringenden Tiefe, so ist offenbar, dass die Aufgabe der Wissenschaft von der menschlichen Seele für diese Seele selbst eine unendliche Aufgabe enthält. Wohl mag daher und soll der endliche Geist dahin streben, dass er die wahre, ganze Wesenheit seiner selbst, als Seele, erkenne, dass er also wohlgeordnet und vollständig sich in sich vertiefe; aber unmöglich ist es, dass der menschliche Geist sich ganz durchkenne, sich ganz durchschaue, mögen wir nun den unendlichen Reichthum des individuellen Lebens betrachten, oder die unendliche Tiefe ewiger Wesenheiten oder Eigenschaften. Der sich

*) Nach einer Bemerkung im Hefte wollte Krause hier noch »das Verhältniss der Psychologie zur Anthropologie (Menschenlehre) und zum Gliedbau der Wissenschaft« näher betrachten, was aber in den Vorlesungen unterblieben ist.
Anm. d. H.

selbst erforschende Geist, je weiter und je erfolgreicher er vorschreitet in diesen Untersuchungen, je mehre und je reichhaltigere und schwerere Aufgaben der Beobachtung begegnen ihm in immer grösserer Tiefe. Somit ist der Begriff unserer Wissenschaft eine unendliche Idee, und wir können nur hoffen, den Gesetzen der Endlichkeit gemäss, diese Wissenschaft in einem gesunden Keime zu beginnen und gesetzmässig, nach Massgabe des Geistes und der Kräfte, in die innere Tiefe der Wissenschaft einzudringen.

Ehe wir nun die Eintheilung, oder besser den Gliederbau unserer Wissenschaft vorläufig betrachten, machen wir einige Bemerkungen über die verschiedenen Namen, die ihr gegeben sind. Man nennt sie *Seelenlehre,* nicht *Geistlehre,* weil man in der Sprache den für sich seyenden und betrachteten Geist von der Seele unterscheidet. Die Seele ist auch der Geist, aber nicht der Geist für sich, sondern in seinem Verhältnisse zum Leibe, oder mit anderen Worten, man unterscheidet den Geist überhaupt von dem Geiste, der mit dem Leibe vereinlebt, und diesen nennt man Seele. Demnach unterscheidet man die reine Geistlehre von der Seelenlehre, die sogenannte Pneumatologie von der Psychologie Da nun ferner jeder Geist, der mit einem Leibe vereinlebt, Seele genannt wird, so entsteht die Frage: ob nicht auch von den Thieren gesagt werden kann, dass sie beseelte Wesen sind; ob also nicht ein Theil der allgemeinen Seelenlehre die Lehre von den Thierseelen sey. Viele Forscher sind der Ueberzeugung gewesen, und sind es noch, dass auch die Thiere als beseelte, aus geistlichen und leiblichen Principen vereinte Wesen zu betrachten seyen. Hierüber darf freilich vor der wissenschaftlichen Untersuchung nicht abgesprochen werden. Da wir aber hier nur den Geist des Menschen betrachten oder die menschliche Seele, so können wir unsere Wissenschaft die menschliche Seelenlehre, die *Menschenseelenlehre* nennen. Nun benennt man doch die allgemeine Lehre von dem Menschen und der Menschheit *Anthropologie;* somit kann unsere Wissenschaft genannt werden *anthropologische Psychologie,* oder auch umgekehrt *psychische Anthropologie,* wenn wir nämlich darauf sehen, dass hier nur derjenige Theil der Anthropologie entwickelt wird, worin der Mensch als Seelenwesen von Seiten seines Geistes zur Betrachtung kommt.

Lassen Sie uns nun *zweitens* die *Eintheilung und den ganzen Bauriss der Erfahrungseelenlehre* vorläufig bestimmen.

Die Erfahrungseelenlehre hat die ganze Wesenheit der Seele und das ganze Seelenleben nach seiner ganzen Erscheinung zum Gegenstande der Beobachtung. Mithin beobachtet sie zunächst die einzelne Seele, den einzelnen Menschen als geistiges Wesen, die individuelle Seele, und zwar sowohl nach ihrem selbständigen Leben, als auch nach allen ihren wesenlichen Verhältnissen. Mithin hat sie zu beobachten alle Vermögen, Kräfte und Thätigkeiten der Seele, und so wird also zunächst die individuelle Psychologie ausgebildet. Aber alle einzelnen Menschen leben nicht vereinzelt oder isolirt, sondern sie sind und leben als individuelle Glieder Eines Menschengeschlechtes auf Erden, und sowie die einzelnen Menschen als Leiber

wesenliche individuelle Glieder des grossen Individuums des Menschengeschlechtes auf Erden sind, so sind sie auch als Geister in ihrem ganzen Geistleben, als lebende Seelen, unter einander in wesenlicher unauflöslicher Verbindung. Die Menschen sind in verschiedenartigen Gesellschaften, in Einem höheren, gemeinsamen, geistlichen und leiblichen Leben vereint. Die Seelenlehre also, indem sie sich über die einzelnen Seelen erhebt, verbreitet sich auch in höherer Stufe beobachtend über das geistige Leben der menschlichen Gesellschaften. Diese Gesellschaften sind vornehmlich die Familie, das Volk, der Staat, die Kirche, die wissenschaftlichen Vereine und die Kunstvereine. Alle diese Gesellschaften und ihr Leben sind zusammen verbunden in der Einen Menschheit, in der menschlichen Gesellschaft. Aber in allen diesen gesellschaftlichen Vereinen äussert sich auch das geistige Leben als Seelenleben, und ganz richtig spricht man daher in den gebildeten Volksprachen schon von Geist und Seele der Gesellschaft. In höherer Stufe hat also die empirische Psychologie auch das gesellschaftliche Seelenleben zu betrachten. Aber drittens der einzelne Mensch und die menschliche Gesellschaft stehen wiederum in wesenlichem Vereine und unauflöslicher Wechselwirkung. Der Einzelne empfängt einen grossen Theil seiner geistigen Bildung von der Gesellschaft. Sein ganzes Seelenleben wird bestimmt, gehalten, getragen, gefördert und verhindert durch seine gesellschaftlichen Verhältnisse. Umgekehrt aber wirkt auch der einzelne Mensch, als einzelne Seele, wiederum mächtig und innigst ein auf das Seelenleben ganzer Gesellschaften; ja, wenn es dem Einzelnen gelingt, eine grundwesenliche Idee in sein individuelles Bewusstseyn zu bringen und diese mit Klarheit der Menschheit zu lehren, so kann es geschehen, dass der einzelne individuelle Geist den Geist der ganzen Menschheit bestimmt und zu höherem Leben anregt. Da nun die Psychologie das ganze Leben der Seele zu betrachten hat, so ist es auch ihre höhere und würdevollere Aufgabe, das lebendige Verhältniss des individuellen Geistes, der individuellen Seele zu dem Seelenleben ganzer Gesellschaften, ja der ganzen Menschheit wissenschaftlich beobachtend zu erkennen.

Sehen wir endlich auf das ganze Seelenleben des Menschen und der Menschheit hin, so zeigt es sich zunächst als ein selbständiges Leben, als ein Leben, das eigens in sich selbst gegründet ist und sich mit Freiheit nach seinen eigenen Gesetzen entfaltet. Dennoch aber lebt der Mensch und die Menschheit nicht isolirt, nicht alleinständig, sondern wir finden uns als Einzelne und als Gesellschaft im innigen Wechselvereine des Lebens zunächst mit der Natur, welche wir ebenfalls als in ihrer Art selbständig anerkennen müssen, deren Leben ebenfalls nach ihren eigenen Gesetzen, unabhangig vom Seelenleben sich bildet; ja schon in dem religiösen, noch vorwissenschaftlichen Bewusstseyn findet sich Ahnung und Glaube eines Lebenverhältnisses der endlichen Seele zu Gott als dem unendlichen, unbedingten Wesen. Daraus ergiebt sich, dass die Psychologie wesenlich auch die Seele und das Seelenleben zu beobachten hat in dem Verhältnisse zu der Natur

und in dem höheren, ja höchsten Verhältnisse der Seele und des Seelenlebens zu Gott.

2. Betrachten wir nun *drittens*, einleitend, die *Würde und den Nutzen* unserer Wissenschaft! Würde ist unendlicher Werth, den ein Gegenstand an sich selbst hat, unbedingter Selbstwerth. Einen solchen hat aber die psychologische Wissenschaft; denn erstens nimmt sie die Würde ihres Gegenstandes an, die Würde der vernünftigen Seele, des göttlichen freien Geistes; zweitens hat auch die Psychologie, rein als Wissenschaft betrachtet, unbedingten Werth, gemeinsam mit einer jeden Wahrheit. Drittens aber zeigt sich in der psychologischen Wissenschaft die Würde des Geistes, der sie hat, darin, dass der sich selbst erkennende Geist sich seiner selbst bewusst ist, dass er nicht nur dahinlebt ohne Besinnung, sondern dass er sein Leben weiss und in dieser Selbsterkenntniss frei sein eigenthümliches Leben gestaltet. Dadurch vorzüglich, dass der Geist sich selbst weiss und, sich selbst wissend, lebt, erhebt er sich würdig über das Thier und ist darin der unendlichen, frei lebenden Gottheit selbst ähnlich. Ebenso ist der unendliche Nutzen dieser Wissenschaft ersichtlich. Zunächst ist sie nützlich für die Ausbildung der ganzen menschlichen Wissenschaft; denn die Psychologie ist selbst ein grundwesenlicher Theil der Wissenschaft, und sie allein gewährt zugleich den gewissen Anfang aller philosophischen Erkenntniss im endlichen Geiste. Denn jeder Mensch wird als Kind in die äussere Sinnlichkeit zerstreut, so dass er weder sich selbst erkennt, noch der ewigen Ideen in Klarheit sich bewusst ist. Soll er aus dieser Zerstreuung sich sammeln und einen Anfang der gewissen Erkenntniss machen, so muss er sich zuerst psychologisch in sich selbst vertiefen, zum Selbstbewusstseyn seines Ich gelangen, welches Bewusstseyn ihm unmittelbar gewiss ist; und auf solche Weise bewährt sich die psychologische Erkenntniss als der subjective Anfang aller wahren Erkenntniss. Aber besonders und grundwesenlich nützlich und erforderlich ist die psychologische Wissenschaft für das ganze practische Leben und zunächst für die Lebenführung eines jeden einzelnen Menschen. Denn das ist eben der göttliche Vorzug des Menschen, dass er sich selbst erkennt, seine eigene Idee schauend, mit besonnener Kunst sein Leben der Idee gemäss gestaltet. Aber die anschauliche Idee des einzelnen Geistes, der einzelnen Seele, und die anschauliche Idee aller Gesellschaften der einzelnen Geister wird in der Psychologie gewonnen. Daher gibt diese Wissenschaft ursprüngliche Anleitung zu der Lebenkunst, zu der Kunst sich selbst zu regieren und alle seine geistigen und leiblichen Kräfte auf die Darstellung des Guten und Schönen zu richten. Die psychologische Einsicht in die inneren Gesetze der Lebenkunst ist für uns Menschen um so unentbehrlicher, als uns die Reinheit des sittlichen und frommen und schönen Lebens sosehr in unseren jetzigen Verhältnissen erschwert ist. Die nächste Schwierigkeit der guten und gerechten und schönen Lebenführung besteht in dem Verhältnisse der Seele zum Leibe, welches nur durch psychologische Betrachtung in Klarheit erkannt werden kann. Dieser

Leib ist zwar nicht ein Gefängniss für die Seele. Das Verhältniss der Seele zum Leibe ist keine Erniedrigung, vielmehr der Leib ist ein würdiges und schönes Naturgebilde, an sich rein und gut, er ist ein reiner und feiner Spiegel, worin sich dem endlichen Geiste hier als Menschen das Leben der Natur eröffnet, das Leben anderer Geister, mit welchen er als Menschen vereint ist, ja worin sich auch die Gottheit ihm anschaulich verkündigt. Es gewinnt also das Leben der Seele allerdings durch das innige Verhältniss mit dem Leibe. Aber von der anderen Seite hemmt und beschränkt dieses Verhältniss das Seelenleben; einmal durch die nothwendigen Bedürfnisse, Beschäftigungen des Leibes, dann durch die leiblichen Triebe und Affecte, welche sogar in vielen Menschen noch mächtiger werden durch ihre innere geistige Ungebildetheit und durch die schlechten Gewohnheiten. Demnach gilt es, dass der Mensch innerhalb dieser leiblichen Beschränkung die Freiheit und Reinheit seines Seelenlebens erringe. Erschwert ist uns Menschen ferner die Vollendung unseres Seelenlebens durch den Mangel an geistiger Bildung und durch die Ungebildetheit des Herzens und Gemüthes, besonders durch die geistigen Affecte und Leidenschaften, Unmuth, Thätigkeitscheu, Jähzorn und andere Leidenschaften. Erschwert wird uns endlich die Aufgabe der Ausbildung unseres Seelenlebens durch die Unvollkommenheit unserer gesellschaftlichen Verhältnisse, vornehmlich in der Familie und dem freigeselligen Umgange mit Menschen aller Stufen der Bildung. Soll nun gleichwohl der Mensch diese Hemmnisse und Hindernisse des Seelenlebens mit Erfolg bekämpfen, so ist allerdings zuerst der rein sittliche Entschluss erforderlich, welcher auf der reinen Erkenntniss der Sittlichkeit und Tugend beruht; aber dieser rein sittliche Entschluss reicht keineswegs aus, sondern es ist dabei unentbehrlich genaue psychologische Selbsterkenntniss, scharfe Selbstbeobachtung, genaues Wachen über die Bewegungen des eigenen Seelenlebens. Diese Einsicht wird aber befördert schon durch diejenigen Wahrheiten über das Seelenleben, welche in den bisherigen Lehrsystemen der Psychologen zu finden sind. Soll z. B. der Mensch des Jähzorns Meister werden, so reicht der sittlich freie, kräftige Wille nicht hin, er muss die inneren Gründe dieser furchtbaren Erscheinung kennen und die Anlässe des Ausbruchs, er muss den ganzen Hergang dieser Aeusserung beobachtet haben, damit er bemerken könne, wie es kunstreich anzufangen, um über diese Leidenschaft oder diesen Affect Herr zu werden.

Betrachten wir *viertens* die *Schwierigkeiten*, welche der Ausbildung unserer Wissenschaft entgegenstehen! Diese sind theils allgemeine, theils individuelle, persönliche. Die allgemeine Hauptschwierigkeit ist folgende: rein aus Thatsachen das Seelenleben auszumitteln und sie sorgfältig von alle dem zu unterscheiden, was erst daraus durch Schluss abgeleitet wird. Wie schwierig das ist und wie oft hierwider gefehlt wird, selbst von philosophischen Denkern, will ich durch eine Reihe von Beispielen zeigen. So hört man oft das psychologische Urtheil: alle Menschen sind eigennützig,

und jeder Mensch hat seinen Preis. Dieses allgemeine Urtheil beruht auf der Wahrnehmung, dass viele Menschen in vielen Verhältnissen sich eigennützig erweisen, und dass viele Menschen durch Aeusseres, Geld und Gut, oder auch Ehre und andere Dinge für schlechte Zwecke sich gewinnen lassen. Diess ist eine geschichtliche Thatsache; dass aber alle Menschen eigennützig seyen, und Jeder seinen Preis habe, das liegt nicht in dieser Wahrnehmung; denn Keiner hat alle Menschen beobachten können, hat allen Menschen in's Herz geschaut. Das ist also nicht ein psychologisches Resultat, sondern ein Vorurtheil, welches aus Missdeutung der Erfahrung entspringt. Ebenso oft hört man behaupten, die Menschen thun das Gute nie in reiner Absicht, sondern allemal ist ihr Entschluss für das Gute unrein, kein Mensch ist reines Herzens. Diess wird für ein psychologisches Resultat ausgegeben. Aber abgesehen, dass der Mensch dem Menschen nicht in's Herz sehen kann, zeigt die Erfahrung nur soviel, dass oft der Mensch durch äusseren Antrieb zum Wollen und Thun des Guten bewogen werde. Zu jener schrecklichen allgemeinen Behauptung kann daher keine empirische Beobachtung den Grund enthalten Ein anderes rein intellectuelles psychologisches Vorurtheil ist folgendes: die ersten Eindrücke, sagt man, deren wir uns aus unserer Kindheit erinnern, sind sinnliche Wahrnehmungen, und unsere Begriffe beruhen auf sinnlicher Erfahrungerkenntniss, also, folgert man, beruht unsere ganze Erkenntniss auf der sinnlichen Erfahrung, und eine rein übersinnliche Erkenntniss der Ideen ist unmöglich. Dieses Vorurtheil findet sich nicht nur im gemeinen vorwissenschaftlichen Bewusstseyn, sondern scharfsinnige psychologische Denker, denen die Psychologie viele wesenliche Fortschritte verdankt, behaupten auf psychologischem Wege zu diesem Resultate gekommen zu seyn, so *Locke* und *Hume*. Wird aber die Beobachtung über unser Erkennen und Denken gründlicher fortgesetzt, und wird diese Beobachtung rein gehalten, so findet sich das Gegentheil in unserem innersten Bewusstseyn, wie ich an seiner Stelle zeigen werde. Ein anderes psychologisches Vorurtheil ist diess: es ist unmöglich, sagt man, dass die Geister rein als Geister mit einander umgehen, denn wir haben davon durchaus keine Erfahrung, und Wer diess behauptet, ist ein unbesonnener Schwärmer. Der Grundbestand dieser Behauptung ist factisch dieser. In der That vermögen wir es jetzt nicht, auf rein geistige Weise mit einander umzugehen, denn wir müssen uns dazu der Sprache bedienen. Unmittelbar einander in die Phantasie hineinzuschauen, oder in das Spiel der Gedanken, vermögen wir auch nicht. Aber hiebei soll der besonnene Denker stehen bleiben, diese reine Thatsache erfassen; denn daraus zu schliessen, dass es überhaupt nicht möglich ist, weil es dermalen nicht geschieht, ist unbefugt. Der besonnene Denker wird sich also hier alles weiteren Urtheilens enthalten und sich bewusst seyn, dass diese Sache erst tiefer muss untersucht werden. Besonders aber werden rein psychologische Thatsachen dann verfälscht, wenn man mit unerwiesenen Voraussetzun-

gen, mit allerlei Vorurtheilen an die psychologischen Beobachtungen geht, z. B. wenn man sich vorsetzt, die Kinder psychologisch zu beobachten, noch ehe sie zu reden verstehen, und wenn man dazu die Voraussetzung bringt, dass ein solches Kind noch gar kein vernünftiges Bewusstsein habe und noch gar keinen klaren Gedanken, da ist es ja offenbar, dass man diess letztere gar nicht wissen kann; denn daraus, dass das Kind die Sprache noch nicht versteht, noch nicht dieser conventionellen Zeichenwelt fähig ist, kann rückwärts gar nicht geschlossen werden, dass es noch nicht denkt, noch nicht sein selbst bewusst ist. Im Gegentheil, wäre diess wahr, so würde ja nimmermehr ein Kind die Sprache verstehen lernen; denn um Zeichen zu verstehen, muss es erst bemerken, dass hier etwas bezeichnet wird, es muss also schon denken, um nur den ersten Anfang des Verständnisses der Sprache zu machen. Oder um diess an einem anderen Beispiele zu zeigen, wenn man an die psychologische Beobachtung eines Menschen geht mit der Voraussetzung, derselbe sey ein allerseits dem Ideale des Menschen gemässer Mensch, es könne in ihm gar nichts Unvollkommenes, Verkehrtes u. s. w. seyn, dann verschliesst man sich selbst das Auge für die weitere reine Beobachtung der menschlichen Unvollkommenheit. Ebenso umgekehrt, wenn man in der psychologischen Beobachtung eines Menschen voraussetzt, dass ein Mensch schlechthin nichts tauge, dass er gänzlich im Bösen und Argen sey, so wird man dadurch sich unfähig machen, den rein geschichtlichen Zustand seines Seelenlebens zu erkennen, und, was schlimmer ist, man wird dahin verführt werden, ihm Unrecht zu thun. Wenn z. B. bei gerichtlichen Untersuchungen verbrecherischer Handlungen der Untersuchende die positive Schlechtigkeit des Verbrechers durchgehends voraussetzt, so handelt er psychologisch unrichtig und dabei ungerecht, und er wird unfähig seyn, ein reines, richtiges Urtheil über die innere sittliche, oder unsittliche Beschaffenheit dieses Menschen zu fällen. Diese Verfälschung der psychologischen Beobachtung kehrt in der Betrachtung der menschlichen Gesellschaften in höherer Stufe wieder, wenn man bestimmten menschlichen Gesellschaften vermöge eines Vorurtheils ganz andere Ideen unterlegt, als diese wirklich bewegen. So ist es ein gangbares Vorurtheil, der Staat solle die Vollkommenheit des ganzen menschlichen Lebens erstreben, keineswegs sich bloss der Idee des Rechtes widmen. Nun ist es aber gerade die leitende Idee des Staates, dass er das Recht verwirkliche. Wer jene Voraussetzung macht, der wird den Staat nicht rein beobachten und zugleich fälschlich beurtheilen. Ebenso in Ansehung eines untergeordneten gesellschaftlichen Verhältnisses, der Ehe. Wenn dabei die psychologische Voraussetzung gemacht wird, dass das Weib an Geist und Leib das schwächere, dem Manne untergeordnete Wesen sey, so wird die wahre Idee dieser Gesellschaft unmöglich seyn, und Mann und Weib werden in diesem Verhältnisse weder rein beobachtet, noch richtig gewürdigt werden.

Diess sind die allgemeinen Hauptschwierigkeiten, welche der Ausbildung unserer Wissenschaft entgegenstehen; aber sie alle kehren wieder in Ansehung der eigenen persönlichen Selbstbeobachtung, und zwar in individueller Gestalt. Wie soll von einem Menschen z. B. eine rein psychologische Selbstbeobachtung erwartet werden, der von Eigenliebe und Stolz durchdrungen ist, welcher sich selbst übermässig schätzt, mithin zu jeder Selbstbeobachtung mit der Voraussetzung seiner Vortrefflichkeit geht? Oder, wie soll umgekehrt irgend ein Mensch sich selbst richtig beobachten, der die falsche Voraussetzung über sich hat, dass er durchaus und in alle Wege schlecht, dass er durchaus ursprünglich verderbten Herzens sey und dergleichen? Wer aber in Besonnenheit auf den reinen Gehalt der psychologischen Wahrnehmung hinschaut, sich dabei rein nur auf die Wahrheit richtet, und von aller persönlichen Hinsicht sich unabhangig erhält, dem wird nothwendig auch die psychologische Wahrheit zu Theil werden.

Beschliessen wir nun diese Einleitung mit einer Vorbemerkung über die *Geschichte der Psychologie.* Eine Darstellung der Geschichte der Psychologie findet sich im dritten Bande von *Carus* nachgelassenen Werken, 1809. Hier kann ich nur einen sehr kurzen Abriss davon geben, weil die einzelnen psychologischen Bestimmungen nur innerhalb der Wissenschaft geleistet werden können. Erstens, die Psychologie findet sich schon in der Wissenschaftbildung der *Inder, Chinesen* oder *Siner,* und in den Grundlehren der *persischen* Philosophie, und zwar am ausführlichsten in den Lehrbegriffen der Inder. In dem Hauptwerke über die Grundlehre aus den *Vedams*, im *Upnekhat,* welches *Anquetil du Perron* herausgegeben hat, findet sich durchaus die Selbstbeobachtung des Geistes empfohlen. Die philosophischen Lehrer, die dort redend eingeführt werden, ermahnen ihre Schüler zur Selbsterkenntniss; und in dem grossen *Vedantasystem* der indischen Philosophen ist die Psychologie als besondere Wissenschaft ausgeführt. Dieses System wird nun bald in seiner Originalschrift durch *Colebrooke* und andere Forscher bekannter werden *). Was aber die Lehrbegriffe der Siner betrifft, so waltet in ihnen das psychologische Element vor, vorzüglich in dem Lehrsysteme des *Con-fu-dsü* oder *Confucius* und in dem Systeme oder vielmehr in dem Zusam-

*) Was in dieser Beziehung bisher geleistet worden, und wie vieles noch zu wünschen übrig bleibt, lässt sich aus den gehaltreichen Nachrichten über indisches Leben und indische Wissenschaft in der Encyclopädie von Ersch und Gruber ersehen (Artikel: Indien). Sehr richtig bemerkt der Verfasser (Th. Benfey), dass die gewöhnliche philosophische Terminologie zur Uebertragung des tiefen Geistes und der logischen Klarheit indischer Originale ganz untauglich sey. Uebersetzungen werden erst dann gelingen, wenn man sich entschliesst, Krause's deutscher Wissenschaftsprache sich zu bedienen. Anm. d. H.

menhange seiner Lehren seines Schülers *Meng-dseu.* Sowohl Con-fu-dsü, als Meng-dseu fordern ihre Schüler durchgängig zu reiner Selbstbeobachtung auf, und lehren, dass Selbsterkenntniss der Anfang aller Weisheit ist. Und soweit mir die Lehren des Meng-dseu bekannt geworden sind, habe ich gefunden, dass darin ein Schatz sehr feiner psychologischer Bemerkungen enthalten ist. Ueberhaupt sind diese beiden philosophischen Denker dem *Sokrates* in Lehre und Lebenswandel sehr ähnlich. Was aber die psychologischen Lehren in dem Lehrsysteme der *Parsen* betrifft, welches noch in dem *Zend-a-vesta* zu erkennen ist, so zeigt schon die Grundlehre dieses Systems die psychologische Richtung an; sie heisst: Sey rein in Gedanken, in Wort und in der That! Mit diesem Spruch fangen alle ihre Gebete, alle ihre Lobpreisungen des ewigen, unendlichen Wesens an, und so wird der Parse stets zu Selbstbeobachtung und Wachsamkeit auf sich selbst, auf sein Inneres hingeleitet.

Zweitens, die Entwicklung der Psychologie in den philosophischen Systemen der *Griechen.* Zuerst muss hier das System des *Pythagoras* erwähnt werden. Pythagoras betrachtete die menschliche Seele als eine zahlige Einheit oder Monas, welche bestimmt sey, in ihrem innersten Leben die Harmonie der Gottheit nachzuahmen. Desshalb hatte die Speculation des Pythagoras durchaus eine practische speculative Richtung auf die Psychologie; er drang bei seinen Schülern auf genaues Selbstbeobachten und ordnete periodisch wiederholte Selbstprüfungen an, ja er stiftete eine innige Vereinigung seiner Schüler und Freunde, die vornehmlich dazu bestimmt seyn sollte, ihre Seelen von unreinen Trieben und Neigungen zu befreien, sich selbst zu beherrschen, und was noch mehr ist, sich selbst regieren zu lernen. So ist ein bekannter pythagorischer Spruch dieser: dass jeder Mensch sich selbst das Ehrwürdigste seyn soll, als welches dann nur erreichbar ist, wenn der Mensch besonnen sein eigenes Seelenleben regiert.

Zunächst nach Pythagoras ist *Hippokrates* zu erwähnen, welcher den leiblichen Theil der Anthropologie besonders aufgeklärt hat durch vorurtheillose Beobachtung des menschlichen Leibes und der wechselseitigen Einwirkung des Leibes und des Geistes. Besonders klärte dieser speculative Empiriker die Lehre von der Sinnlichkeit und den leiblichen Affectionen auf. *Sokrates* aber fasste besonders die reine Seelenlehre in's Auge. Er behauptete, dass die genaue Selbstkenntniss des Menschen als Geistes, als einer vernünftigen Seele, die allernächstwichtige Erkenntniss für jeden Menschen und für die Gesellschaft sey. Zugleich sah er es ein, dass die reine psychologische Selbsterkenntniss nothwendig der Anfang zu allem menschlichen Wissen sey; daher sein gewöhnlicher Spruch: Erkenne dich selbst! Strenger und tiefer wissenschaftlich aber erfasste *Platon* die Aufgabe der Psychologie, und insbesondere betrachtete er philosophisch die höchste Beziehung der Seele und ihres Lebens zu der Welt und zu Gott, zu den ewigen Ideen der Wahrheit, Güte und

Schönheit, so dass man sagen kann, dass Plato die pythagorische Lehre von der Seele vergeistigt, tiefsinniger und reicher ausgebildet hat.

3. *Aristoteles*, dieser scharfsinnige und tiefsinnige Forscher, bearbeitete zuerst die Seelenlehre als selbständige Wissenschaft. Er schrieb den ersten Abriss der Psychologie in seinem Buche: περὶ ψυχῆς. Diese Schrift ist auch deutsch übersetzt erschienen unter dem Titel: Aristoteles über die Seele, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Voigt, 1794 *). In dieser psychologischen Abhandlung des Aristoteles überwiegt erstens die empirische Seite der Wissenschaft, und darin wieder die Lehre von der sinnlichen Erkenntniss. Doch handelt er auch kurz vom reinen Denken, von der Einbildungskraft, vom Verstande, von der Vernunft und vom Anschauungsvermögen. Besonders schätzbar ist diese kleine, aber gehaltvolle Schrift des Aristoteles dadurch, dass er die Lehren und Meinungen der früheren griechischen Philosophen von der Seele erklärt und kritisch beleuchtet. Die Schrift beginnt mit einer Einleitung über die Würde, den Nutzen und die Schwierigkeit der Seelenlehre. Er nennt diese Wissenschaft: ἡ περὶ ψυχῆς ἱστορία. Ueber diese Schrift des Aristoteles urtheilt *Hegel* Folgendes: „Die Bücher des Aristoteles über die Seele und seine Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von speculativem Interesse über diesen Gegenstand;“ und ist es auch wohl nicht das einzige und vorzüglichste, so gehört es doch noch immerhin zu den vorzüglicheren über diese Wissenschaft.—Zunächst nach Aristoteles findet sich der reichste Schatz psychologischer Bemerkungen, aber freilich untermischt mit vielen metaphysisch unerwiesenen und schwärmerischen Behauptungen über die Wesenheit und das Leben der Seele, in den Schriften der *Neuplatoniker*, vorzüglich bei *Plotinos* und *Proklos*. Auch die Schriften der *philosophischen Kirchenväter* enthalten sehr viele wesenliche Lehren für unsere Wissenschaft, vornehmlich die Schriften des *Augustinus*, hauptsächlich sein grosses Werk: *de civitate Dei;* dann seine *Bekenntnisse*. In der *mittelalterlichen Philosophie* stand freilich die Psychologie im Allgemeinen sehr zurück, besonders desshalb, weil die mittelalterlichen Philosophen einer subjectiven Grundlage der Philosophie nicht zu bedürfen glaubten. Dennoch aber findet sich die Betrachtung über die Seele ausgezeichnet in dem System des *Scotus Erigena* und ausführlich, sehr reichhaltig abgehandelt in den philosophischen Schriften des *Thomas von Aquino*, hauptsächlich in seinem Hauptwerke, der *summa theologiae*. Er hat die psychologische Betrachtung auf platonischer und aristotelischer Grundlage weiter gebildet.

*) Eine neuere Uebersetzung von L. H. Wiesse ist bei Barth in Leipzig (1829) erschienen, und eine andere ist zu erwarten in der Stuttgarter Ausgabe der griechischen Prosaiker. Anm. d. H.

Unter den Philosophen der *ersten Periode der modernen Philosophie* haben sich Mehre um die Anthropologie und Psychologie verdient gemacht, vornehmlich *Vives* in der Schrift: *de anima et vita,* und *Melanchthon* in seiner Schrift: *de anima,* worin auch die Lehre von dem menschlichen Leibe, in psychologischer Hinsicht, vornehmlich nach des *Vesalius* damals neuen Aufklärungen, abgehandelt ist; dann *Conrad Gesner, de anima.* Und sowie aus dieser ersten Periode der modernen Philosophie nach und nach ausgebildetere Systeme hervorgingen, deren Urheber die Nothwendigkeit einer psychologischen Grundlage einsahen, so ist auch die Psychologie in allen diesen Systemen als ein Moment aufgenommen; am ausgezeichnetsten und reichhaltigsten in dem Systeme des *Thomas Campanella. Des Cartes,* der wiederum einen sokratischen Anfang in der Philosophie nahm, erkannte die Wichtigkeit psychologischer Untersuchungen und hat selbst viele wesenliche Beiträge zur Psychologie geliefert, nicht nur in seinem Buche: *de homine,* sondern in allen seinen philosophischen Schriften. In vielen Hinsichten noch tiefer drang des Des Cartes Schüler *Malebranche* in das Innere der menschlichen Seele ein, und auch das System des *Spinoza* enthält bei weitem mehr tiefsinnige Beiträge zur Psychologie und mehr scharfe empirische Beobachtungen, als man es gewöhnlich von diesem Denker erwartet. In seiner Ethik findet sich eine Abhandlung über die menschlichen Affecte und Leidenschaften, die in vielen Hinsichten jetzt noch nicht übertroffen ist. Besonderen Fleiss wandte auch *Leibnitz* auf die Ausbildung psychologischer Betrachtungen, und insonderheit seine „Neuen Versuche über den menschlichen Verstand“ *(Nouveaux essais sur l'entendement humain)* enthalten einen Schatz der feinsten Bemerkungen über die sinnliche Erkenntniss und über die Gemüthbewegungen. Hierauf folgte zunächst *Christian Wolf,* der ein ausführliches System der ganzen Philosophie auf Leibnitzens Grundlage in 30 Bänden durchgeführt hat. Von ihm rührt auch das bis jetzt ausführlichste System der Psychologie her. Er unterschied zuerst mit voller Bestimmtheit die rationale und die empirische Psychologie. Unter der psychologia rationalis verstand er eine rein metaphysische Wissenschaft, als die wissenschaftliche Erkenntniss der Seele a priori. Die empirische Psychologie aber ist nach ihm eine geordnete Zusammenstellung der reinen Thatsachen der Selbstbeobachtung des Geistes. Er schrieb erstens eine *psychologia rationalis,* 2. Ausg. 1740; dann auch eine *psychologia empirica, methodo scientifica pertractata,* 1738, von gleichem Umfange. Beide Werke sind nach Einem Plane bearbeitet, so dass man sie bei dem Studium neben einander legen kann, und noch jetzt verdienen diese Werke beachtet und studirt zu werden. Nach *Wolf* und unmittelbar vor *Kant's* kritischen Schriften erwarb sich *Tetens* wesenliches Verdienst um die Anthropologie und Psychologie in der Schrift: *Philosophischer Versuch über die menschliche Natur und ihre Entwicklung,* 2 Th. 1777, ein Werk, welches noch jetzt nicht genug gekannt und be-

nutzt ist, worin sich besonders die Abhandlung über die Phantasie an Reichthum der Beobachtung und Tiefe der Auffassung auszeichnet. Auch die materialistischen und sensualistischen Systeme der neueren Zeit beförderten die Ausbildung der Anthropologie und Psychologie ungemein. Denn da diese Systeme sich auf die sinnliche Wahrnehmung gründen, die unmittelbar ein psychologisches Object ist, so ist der grösste Theil ihres Inhaltes psychologisch. Zuerst verdient hier erwähnt zu werden: *Thomas Hobbes de natura hominis,* 1650, und *de homine,* 1655. Dawider trat in tiefgedachten Schriften auf *Cudworth,* vornehmlich in seinem *Systema intellectuale,* und *More.* Aber vorzüglich ausgezeichnetes Verdienst um die Psychologie erwarb sich *Locke*, vornehmlich durch sein Werk: *über den menschlichen Verstand.* Er untersuchte insbesondere den Grund der sinnlichen Erkenntniss mit grösserer Genauigkeit, als alle seine Vorgänger, beobachtete vorzüglich die Kinder in psychologischer Hinsicht und gründete auf diese Beobachtung der kindlichen Seele und des kindlichen Gemüthes ein System der Pädagogik, wodurch nicht nur Fortschritte in der Erziehkunst angeregt, sondern die Erziehung der Kinder durch ganz Europa wirklich besser geworden ist. Noch scharfsinniger aber und eindringender sind die Untersuchungen von *David Hume* in der Abhandlung: *von der menschlichen Natur*, deutsch von *Jacob*; und in der Schrift: *über den menschlichen Verstand,* deutsch von *W. G. Tennemann,* 1793.

Nun sollte ich zunächst noch von den verschiedenen Systemen der Anthropologie und Psychologie Erwähnung thun, welche seit *Kant* entwickelt sind; ich halte es aber für zweckmässiger, von diesen neueren Systemen zum Schluss unserer Betrachtung, wo uns der Hauptinhalt der Psychologie vor Augen steht, eine ausführliche Uebersicht zu geben*).

Nach diesem einleitenden Vorbericht beginnen wir nun, dem dargestellten allgemeinen Plane zufolge, die Erfahrungseelenlehre uns zu entwicklen.

*) Diess ist aus Zeitmangel, bei eintretendem Unwohlseyn Krause's, unterblieben. Anm. d. H.

Erster Hauptheil.

Von dem einzelnen Menschen als Seele und von dem Seelenleben des Menschen.

Die wissenschaftliche Methode erfordert, dass man bei Beobachtung aller Art immer vom Ganzen in die Theile gehe, die Forschung vom Allgemeinen in's Besondere erstrecke, und dann die Beobachtung des Besonderen und Einzelnen in das über das Ganze Gefundene aufnehme. Dieses Grundgesetz der wissenschaftlichen Methode müssen wir auch hier durchgehends befolgen. Daher will ich mich zunächst bemühen, den Plan und Entwurf dieses ganzen ersten Hauptheiles unserer Wissenschaft vor Augen zu stellen, damit dann alle unsere Untersuchungen im Zusammenhange erblickt werden mögen. Folgendes ist der kurze Plan und Entwurf des ersten Hauptheiles. Der einzige Gegenstand desselben ist der einzelne Mensch als einzelnes Individuum, als Seele und als lebende Seele. Nun ist aber jeder einzelne Mensch zuerst und zuoberst Ein ganzes Wesen, auch als Geist ist er Einer, Ein untheilbarer Geist, und ebenso ist er auch Ein Leib, und ist auch nur Ein vereintes Wesen dieses Einen Geistes mit diesem Einen Leibe, als dieser Eine Mensch. Dass der Mensch diess ist, dessen ist er sich selbst inne; er ist sich dessen inne im Erkennen, im eigentlichen Bewusstseyn; er weiss es, dass er Ein untheilbares Wesen ist; er ist sich dessen aber auch inne im Selbstgefühl; er fühlt sich, Ein untheilbares Wesen zu seyn; auch ist er sich dessen inne im Wollen. Sofern sich nun der einzelne Mensch sein selbst inne ist als Eines, ganzen, untheilbaren Wesens, insofern unterscheidet er an sich gar noch nicht Leib und Geist, ja er unterscheidet sich nicht einmal von der Aussenwelt, sondern er erfasst sich in seiner eigenen, untheilbaren Einheit. Zweitens, der Mensch unterscheidet sich dann aber auch nach seiner inneren Mannigfalt, er wird sich inne, dass er aus Geist und Leib besteht; er erkennt dann Geist und Leib, jeden nach seiner selbständigen Wesenheit. Er unterscheidet mit Bestimmtheit sinnliche Anschauungen, Empfindungen, Triebe, Bestrebungen von geistigen Erkenntnissen, Gefühlen, Trieben, Willenbestimmungen. Und wenn er genauer hinmerkt, so muss er an-

erkennen, dass das Leben seines Geistes eigenen Gesetzen folgt, ebenso wie das Leben seines Leibes. Drittens, der sich selbst beobachtende Mensch bleibt nicht stehen bei der Auffassung seiner Einheit, noch bei der Auffassung seiner inneren entgegengesetzten Mannigfalt, sondern er wird sich auch inne, dass sein Leib und sein Geist wechselseitig in wesenlicher Durchdringung und Vereinigung sind. Er findet erstens, dass Leib und Geist, beide, von einander abhangen, im Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken, dass sie beide sich wechselseitig fördern, aber auch beschränken. Zweitens findet er aber auch, dass das Leben des Geistes und des Leibes in seiner vollendeten und schönen Vereinigung sein Leben als Mensch ausmacht; und wenn er genau hinsieht, muss er merken, dass er als mit dem Leibe vereinter Geist, als Seele, eben in seinem Verhältnisse zum Leibe und zu der Natur sogar sein geistiges Leben vollendet; und von der anderen Seite muss er anerkennen, dass auch sein Leib und sein leibliches Leben dadurch, dass der Leib mit dem Geiste vereint ist, ebenfalls erst allseitig und schön vollendet werden könne. Hieraus ergiebt sich nun die oberste Abtheilung des ersten Haupttheiles der Erfahrungseelenlehre. Sie besteht demnach in drei Theilen.

Der *erste Theil* befasst die Lehre von dem Einzelmenschen als *ganzem, ungetheiltem Wesen,* ohne Unterscheidung und Entgegensetzung des Geistes und Leibes.

Der *zweite Theil* enthält die Lehre von dem Menschen in der *Unterscheidung von Geist und Leib.*

Der *dritte Theil* befasst die Lehre vom Menschen als *vereintem Wesen, als Geist und Leib im Vereine.*

Zeigen wir nun noch zuvörderst die Unterabtheilung des ersten und des zweiten Theiles. Was den ersten Theil betrifft, die Betrachtung des ganzen Menschen, so enthält er zuvörderst die Auffassung der Grundanschauung des Menschen als ganzen Ichs, dann die weitere Betrachtung, als was sich das Eine ungetheilte Ich findet, oder die Betrachtung der obersten Eigenschaften der sich selbst bewussten Seele. Der zweite Theil, der den Menschen in der Unterscheidung von Geist und Leib beobachtet, besteht aus zwei Abtheilungen; denn erstens ist zu betrachten der Mensch als Geist, oder der Mensch in seinem reingeistigen Daseyn und Leben. Diess ist nicht so zu verstehen, als wenn behauptet werde, der Mensch könne abgesondert vom Leibe, isolirt, irgend bloss und rein als Geist leben; es ist diess vielmehr nur so gemeint, dass das geistige Leben die eine grundwesenliche Seite ist des ganzen menschlichen Lebens, dass also die Selbstbeobachtung zunächst die geistige Seite des Lebens, rein für sich selbst, in's Auge zu fassen hat. Ebenso wird nun die zweite Abtheilung das rein leibliche Leben betrachten, oder, wie man sich auch ausdrückt, die somatische Anthropologie darstellen, wiederum nicht in dem Sinne,

als wenn der Leib ohne den Geist lebend gedacht werden sollte, sondern ebenfalls nur in der Bedeutung, dass das leibliche Leben, als die andere Seite des menschlichen Lebens, eben nur für sich betrachtet werden soll.

Da aber der vorwaltende Gegenstand dieser Vorträge die Seelenlehre als solche ist, so wird hier diese Abtheilung nur kurz bezeichnet werden, an sich aber verdient die leibliche Anthropologie ebenso ausführlich betrachtet zu werden, als die psychologische. Ich will hier vorläufig nur einige Hülfsmittel anführen über die somatische Anthropologie. In dieser Absicht empfehle ich die kurze Anthropologie von *Choulant*, die im vorigen Jahre in zwei Bändchen bei Hilscher in Dresden erschienen ist, und die vergleichende Anatomie und Psychologie von *Carus*, worin der Grundbau des menschlichen Leibes und auch seine Beziehung zu dem Leben der Seele gründlich abgehandelt ist, und zwar als Resultat eigener sehr ausführlicher Beobachtung des thierischen Lebens. In dieser Schrift ist auch das Leben des menschlichen Leibes im Ganzen des Thierlebens aller Thiergebilde dargestellt. Man sieht das Streben der Natur, sich von dem einfachsten, durch alle Bildungstufen, zu ihrem höchsten organischen Werke zu erheben.

Der dritte Theil endlich des ersten Haupttheiles der Psychologie handelt vom Einzelmenschen als einem aus Geist und Leib vereinten Wesen. Er besteht demzufolge aus drei Abtheilungen. Denn zuerst ist zu betrachten das geistige Leben im Vereine mit dem leiblichen Leben, das ist, das eigentliche Seelenleben, als das Leben des mit dem Leibe vereinten Geistes. In der zweiten Abtheilung aber muss ebenso betrachtet werden das Leben des menschlichen Leibes, wie es bestimmt wird durch den Verein mit dem Seelenleben, das heisst, es muss betrachtet werden das Leben des Menschen als beseelten Leibes. Die dritte Abtheilung endlich ist wiederum die vereinte Betrachtung der ersten und der zweiten Abtheilung, und wird die Betrachtung des Seelenlebens im Vereine mit dem durch das Seelenleben bestimmten leiblichen Leben, oder das Leben der Seele und des Leibes in ihrem innigsten Vereine, enthalten.

Dieser ganze erste Haupttheil der Psychologie hat also den Einzelmenschen nach allen seinen Bestimmtheiten zu betrachten. Daraus ergiebt sich, dass wir nothwendig Rücksicht nehmen müssen auf die grundwesenlichen Gegensätze, welche sich an einzelnen Menschen, an allen menschlichen Individuen finden. Dieser Grundgegensätze zeigt die Erfahrung drei. Erstens, der Gegensatz des *Geschlechts*, des männlichen und des weiblichen Menschen. Dieser Gegensatz wird gewöhnlich nur als ein leiblicher betrachtet; die genaue psychologische Beobachtung aber muss lehren, ob nicht der Gegensatz der männlichen und weiblichen Natur ebenso ursprünglich auch ein geistiger Gegensatz ist. Der zweite dieser Gegensätze ist das *Lebenalter* des einzelnen

Menschen, den Menschen in seinen zeitlichen Entwicklungsperioden betreffend, als Embryo, als Keimling, als Kind, als reifen Menschen und als stufenweis ablebenden Menschen. Der dritte Grundgegensatz, der an dem einzelnen Menschen sich zeigt, ist der Gegensatz der *Lebenstufe.* Dieser Gegensatz ist von dem Lebenalter wesenlich verschieden; denn er beruht auf der inneren stufenweisen Gestaltung des Lebens selbst. Viele Menschen durchgehen alle Lebenalter, bleiben aber auf einer unteren Lebenstufe zurück, z. B. ein sogenannter Wilder, ebenso Menschen, die durch ihre Beschäftigungen verhindert sind, höhere Lebenstufen zu erreichen, die z. B. in der Stufe der Sinnlichkeit zurückbleiben. Endlich, da der Einzelmensch sich nicht für sich selbst alleinlebend entwickelt, sondern im Verhältniss zu den übrigen Wesen der Welt und zuhöchst zu Gott, so müssen wir auch darauf bei der Beobachtung des Menschen als Einzelnen durchgehends Rücksicht nehmen, und den Menschen in seinem Verhältnisse zur Natur und zu Gott betrachten. Hieraus ergiebt sich eine kurze tabellarische Uebersicht des ganzen ersten Haupttheiles.

Der erste Haupttheil enthält:

	nach:	im Verhältniss:
I. Theil: Betrachtung des Menschen als ganzen Wesens.		
II. Theil: Betrachtung des Einzelmenschen in der Unterscheidung von Geist und Leib.	1. dem Geschlecht.	zur Natur
III. Theil: Betrachtung des Menschen, als vereinten Wesens aus Geist und Leib.	2. dem Lebenalter.	und zuhöchst zu Gott.
1. Abtheilung: vom Vereine des Geistes und des Leibes überhaupt und im Ganzen, oder vom eigentlichen Seelenleben.	3. der Lebenstufe.	
2. Abtheilung: vom Geiste, als vereint mit dem Leibe und als mitbestimmt durch den Leib.		
3. Abtheilung: vom Leibe, als weiterbestimmt durch den Geist, oder vom Leibe als beseeltem Organismus.		

Würde dieser erste Haupttheil gleichförmig durchgeführt, so würde der erste Haupttheil der Psychologie organisch vollständig und vollendet seyn.

Erster Theil
des ersten Haupttheiles.

Lehre vom Einzelmenschen als ganzem, ungetheiltem Ich, ohne Unterscheidung und Entgegensetzung des Geistes und Leibes.

Hier entspringt nun *zuerst* die Frage, als *Aufgabe: Bin ich mir mein* 4.
selbst als Eines ganzen Wesens inne? — Verdeutlichen wir uns erst diese Frage. Es wird hier unter dem Inneseyn die ganze Beziehung meiner selbst zu mir selbst verstanden, und die Frage könnte auch so ausgesprochen werden: Bin ich als Eines ganzes Wesen in wesenlicher Beziehung zu mir als Einem ganzen Wesen? finde ich mich so? ist diese Beziehung an mir? Es wird also hier unter dem Selbstinneseyn nicht bloss gemeint das Selbstbewusstseyn, noch auch bloss das Selbstgefühl, noch auch bloss der Selbstwille; denn das sind alles bloss einzelne, besondere, unterscheidbare Selbstbeziehungen. Wer sich nun so fragt, die Frage recht versteht, und in sich hineinschaut, der findet ohne Zweifel mit mir dieselbe Antwort: Ich bin mir meiner selbst inne als Eines ganzen Wesens; oder: Ich finde mich selbst in Beziehung zu mir als Einem ganzen Wesen, und zwar erstens im Selbstbewusstseyn, zweitens im Selbstgefühle; oder mit andern Worten: in meinem Selbstinneseyn ist enthalten sowohl Selbstbewusstseyn als auch Selbstgefühl. Betrachten wir diese letztgenannten Momente, jedes für sich und beide in ihrer Beziehung. Ich bin mir erstens meiner selbst inne im *Selbstbewusstseyn,* ich weiss mich selbst, ich erkenne mich selbst, ich schaue mich selbst an, ich mich, d. h. ich als Erkennendes beziehe mich wesenlich zu mir als Erkanntem. Diess reine Selbstbewusstseyn sagt nicht bloss und enthält nicht bloss, dass ich bin, dass ich existire, noch auch, dass ich thätig bin oder lebe; diess sind besondere Wahrnehmungen, die in dem Selbstbewusstseyn unter anderm auch enthalten sind; indem ich aber weiss, anschaue: Ich, unterscheide ich noch keine besondere Aussage. Denn es ist das Eine, ganze, ungetheilte Selbstbewusstseyn. Zweitens, ich bin meiner selbst inne im *Selbstgefühle,* ich fühle mich selbst, empfinde mich selbst. Auch diess ist eine bestimmte Beziehung meiner zu mir, es ist aber eine andere Selbstbeziehung, als die des Selbstbewusstseyns. Das reine Selbstgefühl, wovon ich hier rede, ist keineswegs etwa ein Gefühl der Lust, oder der Unlust, es ist auch nicht ein blosses Gefühl der Existenz, noch

ein blosses Gefühl des Lebens und der Thätigkeit, sondern das ganze Selbstgefühl, welches Jedem zu haben angemuthet wird, und was, wenn es Einer nicht hätte, ihm von Aussen nicht könnte mitgetheilt werden. — Merken wir nun auf die Beziehung des Selbstbewusstseyns zum Selbstgefühle, so bemerken wir, dass beide wechselseits in einander aufgenommen werden, d. h. ich schaue auch mein Selbstgefühl und nehme es mit auf in mein Selbstbewusstseyn, ich weiss, dass ich mich selbst fühle. Aber ebenso, umgekehrt, nehme ich auch mein Selbstbewusstseyn auf in mein Selbstgefühl, ich fühle es, dass ich mich weiss, und empfinde es. Und in Ansehung beider werde ich mir inne, dass beide enthalten sind in meinem ganzen Selbstinneseyn. Der Inhalt dieser ganzen Grundwahrnehmung des Ich kann zusammengenommen auch kurz so ausgedrückt werden: Ich bin *Gemüth*, oder ich finde mich als ein Gemüth, so dass das Wort Gemüth gleichbedeutend gebraucht wird mit dem Worte Selbstinnigkeit oder Selbstinneseyn. Ich habe diesen meinen Sprachgebrauch durch den deutschen Sprachgebrauch zu rechtfertigen. Das Wort Muth bedeutet ursprünglich sowohl die Bestimmtheit des Bewusstseyns als die Bestimmtheit des Gefühls, und es kommt in der alten und in der jetzigen deutschen Sprache in beiderlei Bedeutung vor, meistens freilich von dem Vermögen zu empfinden oder zu fühlen, wie wenn gesagt wird: es ist mir wohl oder übel zu Muthe; dann von der Kraft- und Willenstimmung, wie wenn gesagt wird: er hat Muth, keinen Muth; endlich aber wird es auch gebraucht von der Geistesstimmung in der Erkenntniss, z. B. in dem Worte Demuth, Hochmuth, Frechmuth, Freimuth, wobei allemal der intellectuelle Zustand das Bestimmende ist. — Hiezu eine geschichtliche Bemerkung über den Sprachgebrauch in Ansehung dieser grundwichtigen jetzt gefundenen Anschauung. Einige brauchen statt Gemüth und statt Selbstinneseyn: Bewusstseyn, oder auch Gefühl, das heisst, Einige bedienen sich des Wortes Bewusstseyn, oder ursprüngliches Bewusstseyn, Grundbewusstseyn, wenn sie nicht bloss von dem Wissen reden, sondern wenn sie auch das Gefühl mit im Sinne haben, und wenn sie eigentlich das ganze Selbstinneseyn meinen. Andere bedienen sich des Wortes Gefühl, um das Selbstinneseyn ganz zu bezeichnen, und setzen dann das Gefühl über das Bewusstseyn; so z. B. *Schleiermacher* in seiner Grundlegung der Religion, in der allgemeinen Einleitung zu seiner christlichen Glaubenslehre. Es ist aber ungemein wichtig, sich über diesen Sprachgebrauch zu verständigen; denn Wer das Wort Gefühl anwendet für das ganze Gefühlvermögen, für das ganze Selbstinneseyn, der muss das Gefühl über das Bewusstseyn, über das Erkennen setzen, und behaupten, dass das Erkennen nicht selbständig ist, sondern vom Gefühle abhangt. Diesem Sprachgebrauche folgt auch *Jacobi* und seine ganze Schule, auch *Bouterwek* und Andere mehr. Will man diese Denker recht

verstehen, und ihnen nicht Unrecht thun in der Auslegung, so muss man es ausdrücklich bemerken, dass sie unter dem Gefühle das ganze Selbstinneseyn verstehen. Zu billigen übrigens ist dieser Gebrauch der Wörter Gefühl und Bewusstseyn nicht, weil diese Wörter einmal ihrer Ableitung zufolge die beiden höchsten Momente des Gemüthvermögens bezeichnen, und nicht das ganze Gemüthvermögen. Indem mir diess früher offenbar wurde, bildete ich eben im Jahre 1808 die Wörter: Inneseyn, Selbstinneseyn, Ganzinneseyn u. s. w. und erklärte diese Wörter in der Schrift: *Urbild der Menschheit*, 1811. Mehre Philosophen haben diesen Sprachgebrauch jetzt angenommen, unter den neuesten: *Suabedissen*, in seinem neuesten Werke, betitelt: *die Grundzüge der Lehre vom Menschen*, 1829.

Kehren wir nun zu der gewonnenen Selbstwahrnehmung zurück, das ist, zu uns selbst als Gemüth, als selbstinnige Wesen. Da wir gefunden haben, dass die beiden Momente der Selbstinnigkeit sind: Selbstbewusstseyn und Selbstgefühl, so entspringt die nächste *zweite Aufgabe:* sowohl auf das Selbstbewusstseyn als auf das Selbstgefühl genauer hinzumerken, und den Inhalt von beiden zu erforschen. Die zweite Aufgabe ist also folgende: *Die Selbstanschauung oder das Selbstbewusstseyn des Ich zu vollziehen.*

Wer auf sich selbst hinsieht, wird folgende Auflösung finden: Ich erkenne mich selbst als Ich, oder: ich weiss mich selbst als Ich, oder: ich bin mir meiner selbst bewusst als Ich, und zwar rein und ganz als Ich. Folgendes dient nun, die Reinheit dieser Anschauung zu verdeutlichen. Ich schaue mich an als Ich, ohne dass ich noch zum Bewusstseyn bringe irgend etwas Einzelnes, Besonderes, was ich bin und habe. Indem ich mir meiner selbst als ganzen Ichs bewusst bin, brauche ich z. B. gar nicht daran zu denken, dass ich existire, dass ich thätig bin, dass ich denke u. dgl., sondern dieses Bewusstseyn: Ich, bringe ich zu jedem besonderen Bewusstseyn schon hinzu. Indem ich z. B. mir bewusst bin: ich denke, muss ich ja schon mir bewusst seyn meiner selbst, um mir das Denken beilegen zu können. Ich verstehe also nicht etwa daraus, dass ich denke, auch das *Ich;* sondern weil ich schon Ich weiss, so kann ich denn auch mir bewusst werden, dass ich denke. Ebenso z. B. wenn ich mir bewusst werde: ich bin, oder: ich habe einen Leib, so muss ich auch dazu schon das Bewusstseyn: Ich, hinzubringen; denn ich unterscheide ja in diesem Gedanken den Leib von mir, lege ihn mir bei; mir kann ich ihn nicht beilegen, wenn ich mich nicht schon weiss. Ferner, indem ich mir meiner selbst rein und ganz bewusst bin, brauche ich an gar nichts zu denken, was ausser mir seyn mag, z. B. ich brauche gar nicht an die ganze Welt zu denken, oder irgend an ein äusseres Object. Denn um mir bewusst zu seyn einer Aussenwelt, um zu wissen, dass ich eine Aussenwelt erkenne, muss ich schon den Gedanken mei-

ner hinzubringen, sonst kann ich ja nicht mich den Aussendingen entgegensetzen, ja ich kann die Aussendinge gar nicht als Aussendinge denken, wenn ich nicht zuvor mir meiner selbst inne bin im Bewusstseyn. Ich möchte wohl etwa Aussendinge anschauen, ohne zu denken, dass es Aussendinge sind, wie z. B. im hellträumenden Zustande, wo der Mensch äussere Objecte durch seine Augen anschaut, aber sie von dem Traume nicht unterscheidet; sowie er sie aber unterscheiden soll als Aussendinge, muss er den Gedanken: Ich, hinzubringen, muss er sie sich entgegensetzen. Diess einzusehen ist ein psychologischer Hauptpunkt. Viele Philosophen haben das Gegentheil gelehrt. *Fichte* z. B. behauptet, das Ich könne sich seiner selbst durchaus nicht bewusst werden, ausser im Gegensatz zu äusseren Objecten. Aber *Fichte* behauptet diess nicht zufolge einer inneren Selbstbeobachtung, sondern weil er in dem metaphysischen Vorurtheile befangen war, dass überhaupt nichts an sich könne erkannt werden, sondern alles nur im Gegensatz gegen einander. Dass aber *Fichte* unrichtig behauptet, das wird Jeder finden, der das überlegt hat, was ich vorhin darstellte.

Weiter, das reine Selbstbewusstseyn: Ich, als Erkenntniss betrachtet, ist weder ein Begriff, noch ein Urtheil, noch ein Schluss; es ist eine reine Anschauung. Es ist erstens kein Begriff, wenn unter dem Worte Begriff der Gedanke eines Allgemeinen verstanden wird, eines Solchen, welches mehren Dingen gemeinsam ist. Ich habe wohl den Begriff meines Ich, wenn ich auf das Gemeinsame hinsehe, was ich an mir und an andern Menschen bemerke; aber wenn ich mich rein und ganz selbschaue, so denke ich gar nicht an andere, betrachte mich gar nicht im Gegensatz mit andern, ich sehe auch gar nicht darauf hin, dass ich individuell bin in der Zeit, sondern ich schaue bloss mich, rein und ganz. Demnach ist es nicht wahr, was mehre Psychologen behaupten, dass das Ich sich sein selbst nur bewusst werde infolge eines Begriffs seines Ichs. Es ist aber das reine Selbstbewusstseyn auch kein Urtheil, denn im Urtheil ist die Erkenntniss eines Verhältnisses, wozu also erforderlich ist der Gedanke von zwei unterschiedenen Gliedern. Nun ist es wohl wahr, ich finde in mir auch Urtheile über mich, z. B. ich bin ich, ich bin mir selbst gleich, ich existire, ich lebe, ich bin thätig, u. dgl. mehr, ohne Ende. Aber alle diese Urtheile setzen ja schon die Selbstschauung, das Selbstbewusstseyn: Ich, voraus; denn wenn ich mich nicht schon schaue, so kann ich auch nicht mich zu mir beziehen im Erkennen, kann ich auch nicht denken: ich bin ich, oder: Ich gleich Ich. Alle Urtheile über das Ich setzen also das ursprüngliche Selbstbewusstseyn des Ich schon voraus. Es ist aber auch drittens das Selbstbewusstseyn: Ich, nicht eine Schlussfolge, eine Conclusion aus irgend einem oder zwei Urtheilen. Denn jeder Schluss setzt den Gedanken des Grundes

voraus. Indem ich aber denke und weiss: Ich, habe ich gar nicht nöthig, daran zu denken, ob ich begründet, oder unbegründet bin, ob ich durch mich selbst bin, oder ob ich durch etwas anderes bin. Ich mag hinterher wohl auch darauf reflectiren, ob ich begründet bin oder nicht, aber um darauf auch nur reflectiren zu können, muss ich ja schon die Selbstschauung: Ich, haben, muss ich schon den Gedanken: Grund, haben, damit ich diese beiden Gedanken: Ich und Grund, zu einander beziehen kann. Weiter, es ist diese Grundschauung oder dieses Grundbewusstseyn: Ich, unbedingt gewiss, ich kann nicht einmal daran zweifeln, denn wenn ich sollte denken, dass ich zweifle, so muss ich ja *Ich* schon denken, denken: ich zweifle; muss ja schon an mir den bestimmten Zustand des Zweifels unterscheiden. Um also dieses Bewusstseyns gewiss zu seyn, ist es gar nicht erforderlich, an irgend etwas zu denken, weder an die Welt, noch an Gott. Sie werden mich nicht so verstehen, als wollte ich anrathen, nicht an Gott zu denken; das ist ein anderer Gegenstand, der sich in unseren weiteren Beobachtungen ergeben wird. Ich sage nur: insofern ich in mir meiner selbst bewusst bin, bedarf es nicht, an Gott zu denken. Dass es so ist, beweisen ja alle Menschen, die sich ihrer wohl selbst bewusst sind, ein Gottbewusstseyn aber keineswegs haben. Dass der Mensch, als vollständiges Wesen seiner Art, auch das Gottbewusstseyn habe, wird sich zeigen. Ich behaupte aber nur, der Mensch, der sich seiner selbst, bloss als Ich, bewusst ist, hat somit noch nicht das Gottbewusstseyn, und braucht es auch nicht zu haben. Damit sage ich ebenfalls nicht, dass die Menschen, die bloss diess reine Selbstbewusstseyn: Ich, haben, es schon vollkommen haben; ich bin weit entfernt, zu behaupten, dass der Mensch vollkommenes Selbstbewusstseyn haben könne ohne das Gottbewusstseyn. Ich sage nur: das reine Selbstbewusstseyn: Ich, ist noch nicht Gottbewusstseyn und braucht es nicht zu seyn.

Da wir nun das reine Selbstbewusstseyn: Ich, als solches erfasst haben, so entsteht die näher bestimmte Aufgabe: *Das Bewusstseyn zu vollziehen, was das Ich findet an sich zu seyn;* mit anderen Worten: durch Selbstbeobachtung zu erforschen, welche oberste *Eigenschaften* das Ich an sich findet, die es von sich selbst aussagt, sofern es sich als Ich weiss. Ich behaupte: Wer in sich sieht, wird finden, dass er sich als Ich folgende höchste Eigenschaften beilegt: dass er Ein Wesen ist, dass er ein selbständiges Wesen ist, dass er ein ganzes Wesen ist, oder dass das Ich sich zuschreibt: *Einheit, Selbständigkeit* und *Ganzheit.*

Betrachten wir diese drei Momente des Selbstbewusstseyns nach der Reihe, jedes für sich. Ich sage: Jeder wird sich finden als Ein Wesen. Ich meine damit nicht bloss, als nicht zwei Wesen, nicht drei Wesen und so ferner, d. h. ich meine nicht bloss die Einheit der Zahl nach, sondern die Einheit der Wesenheit nach. Ferner meine ich nicht

die Vereinheit, als z. B. wenn ich denke: ich bin aus Leib und Geist ein Mensch. Das ist nicht die ursprüngliche Einheit, von der ich hier rede, und welche in sich zu bemerken ich Sie auffordere; das ist bloss die Verbindung zweier Unterschiedener in Ein Ganzes; sondern ich rede von der Einheit selbst, bei deren Gedanken noch gar nicht an die Vielheit gedacht wird, noch an die Theilheit. Diess ist ein sehr reiner, abstracter Gedanke, der also mit gespannter innerer Selbstbeobachtung erfasst werden muss. Denn im gemeinen Bewusstseyn wird *Einheit* und *Vereinheit* verwechselt und durch einander geworfen. Zum Beispiel: denken Sie den Raum, Sie werden ihn zu denken gewöhnt seyn als Ein unendliches Ganzes, und indem Sie die Einheit des Raumes denken, denken Sie nicht daran, dass er Theile hat, oder dass er aus Theilen zusammengesetzt ist, sondern vielmehr erst, wenn Sie die Einheit des Raumes als solchen denken, können Sie darin auch die Vielheit sich denken, z. B. Kegel, Kugel und Würfel u. s. w. Damit ich die Einheit des Raumes erfasse, brauche ich nicht an die innere Vielheit desselben zu denken. Ja, wenn ich noch so viele Vielheit in dem Inneren des Raumes erschaut, so würde ich dadurch doch nicht zu dem Gedanken des Raumes in seiner ursprünglichen Einheit gelangen. Ebenso ist es mit der Anschauung der Einheit des Ich. Wenn ich noch so viele Einzelheiten von mir mir vorstellte, und wenn ich auch dächte, dass das alles in mir verbunden ist zu einer Vereinheit, so hätte ich doch dadurch nicht den Gedanken der reinen, ursprünglichen Einheit. Vielmehr muss ich diesen Gedanken der reinen Einheit der Wesenheit schon haben, wenn ich alle Mannigfalt, alles, was in mir als Theil, als Vielheit ist, in meiner Einheit als Vereinheit zusammenfassen soll.

5. Untersuchen wir nun, wie die Einheit des Ich sich weiter in der Selbstwahrnehmung erweiset! Da finden wir zuerst, dass das Ich sich als das *selbe* findet, als das selbständige Dasselbe, oder dass das Ich sich findet, dass es an sich selbst ist, unverändert dieses selbe. Mit dieser Wahrnehmung scheint zu streiten die andere: dass das Ich in jedem Augenblicke ein anderes wird; denn allaugenblicklich wechseln unsere bestimmten Gedanken, Empfindungen, Willenbestimmungen und alle unsere Verhältnisse des Geistes. Aber bei aller dieser Veränderlichkeit in der Zeit behauptet doch ein Jeder, an sich selbst derselbe zu seyn und zu leben, sowie diess schon dadurch ausgesprochen und anerkannt ist, dass uns die Einheit und Unveränderlichkeit der Person, durch alle innere und äussere Abwechslung in der Zeit, in der Anschauung nicht verloren geht. Ohne Zweifel ist der erwachsene Mensch vielfach verändert im Inneren gegen das Kind, er ist aber gleichwohl dieselbe Person geblieben, und er erkennt sich noch selbst als denselben. Der reine Gedanke also der unveränderlichen Selbstheit oder Selbständigkeit macht erst den Gedanken der inneren Veränderlichkeit dieses selbständigen Wesens möglich. Gerade der Gedanke des unveränder-

lichen Selbstes ist es, wodurch wir alle die veränderten Zustände in der Zeit in Eine Vereinheit zusammenfassen. Indem wir uns nun bewusst sind, unänderlich dasselbe Wesen zu seyn, das Eine Selbständige, werden wir uns zugleich an der Einheit bewusst, dass wir ein *ganzes* Wesen sind. Um diesen Gedanken, dass das Ich ein ganzes Wesen ist, rein zu fassen, muss ich daran erinnern, dass in dem gewöhnlichen Bewusstseyn man *Vereinganzheit* verwechselt mit der ursprünglichen *Ganzheit*; denn man sagt gewöhnlich, dasjenige sey ein Ganzes, welches Theile habe, aus Theilen bestehe. Indem aber ich mir bewusst bin, ein ganzes Wesen zu seyn, denke ich gar daran nicht, dass ich aus Theilen bestände, im Gegentheil, ich werde mir bewusst, dass ich ein unzertheilbares Wesen bin, ein wahrhaftes Individuum, woraus weder mehre derselben Art werden können durch Theilung, noch welches auch aus Theilen zusammengesetzt, ein zusammengesetztes, componirtes, Wesen sey. Um diesen Gedanken der ursprünglichen Einheit des Ich zu erläutern, bediene ich mich des Beispiels des Raumes. Der Raum, unendlich gedacht, ist das Ganze seiner Art und besteht gar nicht aus Theilen, sondern vielmehr alle endlichen Räume sind darin enthalten. Sowie der Raum nicht aus Theilen zusammengesetzt gedacht werden kann, als unendlicher Raum, so denkt auch das Ich, wenn es sich bewusst wird, Ein ganzes Wesen zu seyn, sich gar nicht als aus Theilen zusammengesetzt; und wenn bei weiterer Betrachtung des Ich allerdings innere Theile unterschieden werden, so ist dadurch nicht der Gedanke, Ein ganzes Ich zu seyn, aufgehoben; sondern umgekehrt, weil ich mir meiner bewusst bin als ganzen Wesens, so werde ich mir dann in dieser Ganzheit auch bewusst aller meiner inneren Theile, aus welchen ich innerlich bestehen mag. Sehen wir nun zu, ob in dieser Selbsterfassung der Selbständigkeit und der Ganzheit vollständig die Einheit des Ich erfasst ist, so werden wir finden, dass eine dritte solche oberste Grundwesenheit nicht in unserm Innern sich zeigt, sondern dass wir uns nur finden zu seyn: *Ein, selbes, ganzes Wesen.* In Ansehung der Grunderkenntniss: Ich, nun wurde vorhin bemerkt, dass sie kein Begriff sey, kein Urtheil und kein Schlusssatz. Aber der Inhalt dieser weiterbestimmten Selbstchauung: Ein Wesen zu seyn, ein selbes und ganzes Wesen zu seyn, steht schon in der Form des Urtheiles, weil ich diese Eigenschaften von mir unterscheide und sie mir beilege.

Somit haben wir also das eine Moment des ursprünglichen Selbstinneseyns betrachtet, das Selbstbewusstseyn. Es folgt daher die *dritte Aufgabe: Das Selbstgefühl des Ich hervorzurufen und zu beobachten.* Ich behaupte, und Jeder wird finden, dass er sich selbst fühlet oder empfindet in einem reinen, untheilbaren, ganzen Selbstgefühl, und zwar, dass er sich auch empfindet oder fühlet als Ein, selbes und ganzes Wesen. Dieses Selbstgefühl des ganzen Ich muss ich einem Jeden anmuthen, voraussetzend, er werde es finden. Beschreiben kann ich

dieses Gefühl nicht, weil es das Grundgefühl ist, wohl aber können folgende Bemerkungen dienen, es zu erläutern. Erstens, indem wir uns selbst fühlen, sind wir zu uns selbst in einer ganz bestimmten Beziehung, deren wir eben im Gefühle inne sind, und diess hat also das Selbstgefühl gemeinsam mit dem Selbstbewusstseyn, dass beide eine Grundbeziehung sind des Ich zu sich selbst. Zweitens, es kann das reine Selbstgefühl erläutert werden in der Unterscheidung von untergeordneten, besonderen Gefühlen; so unterscheiden wir sinnliche und nichtsinnliche Gefühle; sinnliche, welche das Inneseyn findet von endlichen, bestimmten Zuständen, z. B. einem bestimmten Zustande unseres Leibes und seiner Glieder, also von bestimmten zeitlichen Zuständen; nichtsinnliche Gefühle aber sind solche, deren Gegenstand ein Nichtzeitliches ist, ein Ewiges, z. B. das Gefühl für Wahrheit, oder das Gefühl in der Erkenntniss Gottes, das göttliche Gefühl. Fragen wir, zu welcher Art von Gefühlen das reine Selbstgefühl des Ich gehöre, so finden wir, es ist ein nichtsinnliches Gefühl, indem ich in diesem Gefühle an Zeit und zeitliche Aenderung gar nicht denke, indem ja das Ich nichts Sinnliches, Zeitliches ist, was da gehört, gesehen und mit andern Sinnen könnte wahrgenommen werden. Ferner unterscheiden wir leibliche und geistige oder geistliche Gefühle. So ist das Gefühl der leiblichen Gesundheit leiblich, so das Schmerzgefühl einer Wunde; dagegen das Gefühl der Achtung oder der Ehre ist ein geistiges, geistliches Gefühl. Von welcher Art ist nun in dieser Hinsicht das Selbstgefühl des Ich? Ich sage, es ist ohne Unterscheidung des Leibes und des Geistes, es ist weder rein geistig noch rein leiblich, es ist aber das Ganzgefühl *über* dieser Unterscheidung. Weiter unterscheiden wir auch Lustgefühl von Schmerzgefühl. So ist z. B. das Gefühl eines verletzten Gewissens ein Schmerzgefühl, das Gefühl, Wahrheit zu erkennen, ist ein Wonnegefühl oder Lustgefühl edler Art, aber das Selbstgefühl des Ich, als solches, hat diese Unterscheidung von Lust und Schmerz nicht an sich. Es ist bildlich zu vergleichen dem reinen Gefühle der Gesundheit, weder ein Schmerz noch eine Lust ist an ihm, es steht noch gar nicht in diesem Gegensatz.

Nachdem wir nun das Selbstbewusstseyn und das Selbstgefühl betrachtet haben, folgt die *vierte Aufgabe:* sich des *Verhältnisses* des Selbstbewusstseyns und des Selbstgefühles bewusst zu werden. Folgendes sind die Hauptmomente dieses Verhältnisses, welches ein Jeder in sich bestätigt finden wird:

1) Der Gehalt oder Gegenstand des Selbstbewusstseyns und des Selbstgefühls ist derselbe: Ich, als Eines, selbes, ganzes Wesen.

2) Beide, Selbstbewusstseyn und Selbstgefühl, sind selbständig, jedes besteht für sich, wir unterscheiden sie wesenlich beide, keines kann die Stelle des andern vertreten. Wohl aber kann es seyn, dass in bestimmten Momenten unseres zeitlichen Daseyns entweder

das eine, oder das andere überwiegend ist, indem in einem Momente wir uns mit grösserer Klarheit unser selbst bewusst sind, in einem anderen Momente unser Selbstgefühl mehr erregt ist, und vorwaltet.

3) Beide sind an sich untrennbar zusammen und vereint, und zwar eines ruft das andere hervor, und eines wächst mit dem anderen, das heisst, je klarer und reiner das Selbstbewusstseyn, desto klarer und reiner ist auch das Selbstgefühl, und daher verneinend: in Wem das Selbstbewusstseyn trübe und dunkel ist, in dem ist auch das Selbstgefühl verunreinigt und nicht lebendig.

4) Beide nehmen sich wechselseitig einander auf, oder sie sind reciprok, d. h. ich fühle mein Selbstbewusstseyn, und umgekehrt: ich bin mir meines Selbstgefühles wiederum bewusst.

Hiezu einige geschichtliche Bemerkungen. Ich habe hier zu zeigen gesucht, dass der Geist sein selbst unmittelbar inne ist im Selbstbewusstseyn und Selbstgefühl, ohne dazu den Gedanken der Mannigfaltigkeit der zeitlichen Erscheinung nöthig zu haben, und ich bin überzeugt, Wer hinsieht, wird es so finden. *Kant* aber behauptete dagegen, dass es eine unmittelbare Selbsterkenntniss des Ich für den Geist nicht gebe, und dass das Ich nur durch Schluss sich selbst erkenne, und dabei einen Fehlschluss mache, einen sogenannten Paralogismus der reinen Vernunft. Denn er behauptet: nur daran, dass ich Bestimmtes denke, empfinde, will und thue, nur an dem Verfluss meines zeitlichen Daseyns bemerke ich, dass ich bin, und dass ich wirke, und schliesse erst daraus, dass ich eine Substanz bin, in mir selbst bestehe, dass ich ein einfaches Wesen bin, und so ferner. Da aber im Gegentheil, um meine zeitliche Denkreihe und Lebenreihe als mein zu erkennen, ich mich schon wissen muss und mich auch selbst weiss, so ist es nicht wahr, dass hier ein Paralogismus begangen werde, sondern *Kant's* Vorstellung von diesem Schluss ist unbegründet. Zweitens, *Fichte* ging noch weiter in der Beschränkung des Gebietes und des Grundes des Selbstbewusstseyns. Er behauptete, dass das Ich sich nur als Thätigkeit selbst bewusst sey, und zwar nur als in sich selbst zurückkehrende Thätigkeit, und zwar nur im Gegensatz mit äusseren Objecten, dass also das Ich sich nur dadurch selbst bewusst werde, dass es sich findet als thätig für eine äussere Objectenwelt. Diess ist die Grundlage des ganzen Fichtischen Idealismus, seines ganzen Systemes in der ersten Gestaltung. Diese Grundlage fällt dahin, sowie der Geist zu dem unmittelbaren Selbstinneseyn gelangt, wozu ich hier Anleitung gegeben habe.

Wir haben nun die eigentliche Aufgabe dieses ersten Theiles der empirischen Psychologie vollendet, indem wir das Ich selbst beobachtet haben als ganzes Wesen, vor und über dem Gegensatz von Geist und Leib. Aber ehe wir weitergehen, müssen wir noch, dem oben erklärten Plane zufolge, diese Selbsterfassung betrachten in Hinsicht des Geschlechtes, des Lebenalters und in Hinsicht der Verhältnisse des

seiner selbst bewussten Ich zur Natur und zu Gott. *Zuerst* also in Hinsicht des *Geschlechtes,* oder wie dieses Selbstinneseyn bestimmt ist in den weiblichen und in den männlichen Vernunftindividuen. Hiebei findet sich nun Folgendes: Das sich sein selbst bewusste und sich selbst fühlende Ich wird sich als solches des Geschlechtsgegensatzes gar nicht inne, vielmehr ist in diesem obersten Selbstinneseyn Mann und Weib völlig gleich, der Gegensatz beider Geschlechter reicht dahin gar nicht, und gerade dadurch bewähren Mann und Weib ihre gleiche Vernunftwürde im Erstwesenlichen. Freilich behaupten Viele, dass das Weib den Mann an Innigkeit übertreffe und zwar, dass in dem weiblichen Leben das Gefühl, auch das Selbstgefühl, vorwalte und überhaupt dass in dem Weibe das Gemüth, das Gemüthleben, die Gemüthinnigkeit stärker sey, als im Manne, und das komme, sagt man, daher, weil das Weib noch in unseren gesellschaftlichen Verhältnissen mehr auf sich selbst hingewiesen und beschränkt sey, als der Mann, und weil es der vorwaltende Beruf des Weibes im Familienleben sey, allen Unterschied, den ganzen Reichthum der Gedanken, Empfindungen und Verhältnisse auf die Einheit des Bewusstseyns und des Gefühles zurückzubringen und darin zu erblicken. Der Mann dagegen, sagt man, obschon auch in ihm oft das Selbstgefühl lebendig sey und vorwalte, zerstreue sich doch bei weitem mehr in einzelnen Bestrebungen, sich selbst darin vergessend und verlierend, ja sogar dadurch sein Selbstgefühl schwächend und abtödtend, z. B. in einzelnen Wissenschaften und Künsten, im Amt, und überhaupt müsse der Mann mehr nach aussen streben, und in vielfachen gesellschaftlichen Verhältnissen nach aussen erst die Selbständigkeit des Lebens und des Bewusstseyns erringen. Aber ob und wiefern diese Gegensetzung gegründet sey oder nicht, inwiefern sie in der ewigen eigenthümlichen Natur des Mannes und des Weibes enthalten sey, das können wir erst unten untersuchen, wo die Eigenthümlichkeit des Geschlechtsgegensatzes durch Selbstbeobachtung erklärt seyn wird. Wie dem aber auch sey, Selbstbewusstseyn und Selbstgefühl ist Grundwesenheit so des Mannes als Weibes, als Menschen, und es ergeht daher an Beide die Lebenforderung, sich sein selbst inne zu seyn, und so stetig als möglich es zu bleiben in Selbstbewusstseyn und Selbstgefühl; denn dieses sein selbst Inneseyn macht die wesenliche Grundlage der wahren Besonnenheit aus, der wahren Freiheit, die Hauptgrundlage der Besiegung einzelner Begierden und Leidenschaften, indem der sein selbst innige Mensch immerhin bestrebt ist, als ein ganzer, selbständiger Mensch zu leben, mithin die Einheit und Selbständigkeit zu behaupten, und keineswegs einer einzelnen Bestrebung, Begierde und Leidenschaft nachzugeben.

Betrachten wir *zweitens* das Ergebniss unserer Untersuchung in Ansehung der verschiedenen *Lebenalter.* Was Kinder betrifft, die noch nicht reden, so müssen wir uns auf dem Gebiete der reinen Erfahrung

des Urtheils darüber enthalten, inwiefern schon sie ihrer selbst inne sind. Freilich aber ist leicht abzunehmen, dass, wenn das Kind, das noch nicht reden kann, sein selbst noch gar nicht inne wäre im Selbstbewusstseyn und Selbstgefühl, es auch nicht sich selbst Anderen entgegensetzen könnte, sich auch nicht im Gegensatz mit einer Aussenwelt betrachten, mithin auch nicht die Sprache erlernen könnte. Denn um eine angebotene Sprache zu verstehen, muss das Kind schon denken, aber kein Denken ist möglich ohne Selbstbewusstseyn. Sobald aber das Kind zu reden anfängt, ist es schon mehr oder weniger von sich selbst zerstreut und in sich selbst zerstreut, sein Selbstbewusstseyn geht ihm theilweis unter in der Fülle der einzelnen Gedanken, Gefühle, Bestrebungen und in seiner gezwungenen Wechselwirkung mit der Aussenwelt. Das Kind muss sich in der Aussenwelt orientiren, es muss seine Sinne verstehen lernen, es muss erst seiner Gliedmassen mächtig werden durch unzähligemal wiederholte einzelne Uebungen, es muss sich also zerstreuen. Da es nun aber die Vernunftbestimmung ist, dass der Mensch sich sein selbst bewusst werde und sich selbst fühle, so ist es eins der wichtigsten Geschäfte der Erziehung und Bildung, dass den Kindern vernunftgemäss freier Anlass gegeben werde, aus jener Zerstreutheit sich in sich selbst zu sammeln, zu klarem Selbstbewusstseyn und zu lebendigem Selbstgefühle zu gelangen. Wenn aber das Kind im Fortschreiten seiner Bildung und seiner Erfahrung sich sein selbst bewusst wird und sich fühlen lernt, bevor seine sonstige Verstandes- und Vernunftbildung und insonderheit die Bildung seines Herzens weit genug fortgeschritten ist, so entspringt im Kinde dünkelvoller Eigensinn und Trotz und zwar nothwendiger Weise, weil der Mangel an Verstandes- und Herzensbildung, bei der Lebendigkeit seines Gefühles seiner eigenen Freiheit, es unmöglich macht, dass das Kind das ächte Verhältniss seiner Persönlichkeit und Freiheit zu der Freiheit und Persönlichkeit anderer Menschen würdige. Freilich ist dünkeliger Eigensinn und Trotz bei Kindern ein Fehler; aber sie sind immer ein Beweis der Vernunftanlage, die nur dadurch in diese Fehler ausartet, dass sie nicht gleichförmig genug im Inneren ausgebildet ist. Aber der Zögling kann und soll zu reiner Selbständigkeit in Bewusstseyn und Gefühl gelangen, und wenn seine ganze Bildung zu gleicher Zeit harmonisch fortschreitet, so wird er auch den genannten Fehlern unfehlbar entgehen. Der Mensch endlich im reifen Alter soll seine Selbständigkeit, sein Selbstbewusstseyn und sein Selbstgefühl rein und schön und reich in seinem Inneren ausbilden, in Harmonie zugleich mit der ganzen Natur und in Harmonie mit seiner Erkenntniss und seinem Gefühle der Gottheit.

Betrachten wir *drittens* das Resultat unserer Selbstwahrnehmung in Hinsicht der Verhältnisse des Menschen zur *Aussenwelt* und zu *Gott*. In dieser Betrachtung ist schon neulich im Allgemeinen bemerkt wor-

den, dass das reine Selbstinneseyn des Ich gar nicht voraussetzt, dass man auch der Welt und der Gottheit bereits inne sey. Aber wenn der Mensch aus der kindlichen Sinnenzerstreutheit zum Selbstbewusstseyn und zum Selbstgefühl sich erhebt, dann ist er auch schon einer reichhaltigen Aussenwelt inne, anderer Menschen und der Natur, dann setzt er seine Selbstheit jeder anderen Selbstheit entgegen, und wechselwirkt selbst mit der Natur und mit anderen Menschen, und wenn seine Selbstinnigkeit, sein Selbstbewussseyn und sein Selbstgefühl rein ist, so besteht damit die Anerkenntniss fremder Selbständigkeit. Wenn dagegen das Selbstbewusstseyn und das Selbstgefühl des noch nicht durchgebildeten Menschen verunreint ist, so erstreckt sich sein Dünkel, sein Eigensinn und Trotz nicht nur auf andere Menschen, sondern auch auf die Natur. Er strebt dann, der unbedingte Herr und Despot der Natur zu seyn, und nur eine mehr harmonische Bildung und eine tiefere Naturkenntniss kann ihn zurückbringen auch zu der Harmonie seines Selbstbewusstseyns und seines Selbstgefühles mit seinem Bewusstseyn und seinem Gefühle der Natur. — Was aber das Verhältniss des Selbstbewusstseyns und des Selbstgefühles zu Gott betrifft, so hat das Kind, wenn es zuerst aus der Sinnenzerstreutheit zu sich selbst kommt, in gebildeten Völkern schon durch die erste Erziehung und Belehrung die Ahnung Gottes aufgenommen, und es entfaltet sich in ihm der Glaube an Gott. Im Jünglinge kann diese Vernunftahnung und dieser Vernunftglaube an Gott in Erkenntniss und Einsicht verwandelt werden, er kann Gottes inne werden im ganzen Geist und im ganzen Gemüth, erkennend und empfindend; und der Mensch in der Reife seines Lebens wird dann auch seiner selbst inne in vollkommener Harmonie mit seiner Gottinnigkeit. Doch hiervon kann das Nähere erst dann wahrgenommen werden, wenn wir die Idee der Gottheit im Verlauf der inneren Selbstbeobachtung des Ich in unserem eigenen Inneren aufgefasst haben werden.

Nachdem wir so uns selbst betrachtet haben vor und über der Entgegensetzung von Geist und Leib, gehen wir nun zum zweiten Theile über.

Zweiter Theil
des ersten Haupttheiles.

Von dem Einzelmenschen in der Unterscheidung von Geist und Leib.

Die *erste Aufgabe* dieses zweiten Theiles ist die *Entwicklung des Gegensatzes von Geist und Leib in reiner Selbstbeobachtung*, indem wir uns das verdeutlichen, was sich hierüber schon im gebildeten Bewusstseyn findet. 6.

Erstens, in dem gemeinen, d. h. in dem gebildeten, aber noch vorwissenschaftlichen Bewusstseyn werden Leib und Geist nicht mit Bestimmtheit unterschieden; daher wird der Leib mit der ganzen Person gleichgesetzt. Wenn ich z. B. sage: hier bin ich, hier ist Dieser, oder Jener, so meine ich die leibliche Erscheinung; oder wenn gesagt wird: er ist stark, er ist schön, so meint man eigentlich leibliche Stärke, leibliche Schönheit; man drückt diess aber aus als Eigenschaft der ganzen Person. Oder z. B. ich sehe mich im Spiegel; mich, mich selbst kann ich nicht sehen, wohl aber ein Bild von meinem Leibe. Ebenso, wenn man sagt: er ist gestorben und begraben, man meint die Leiche sey begraben; denn ob der Geist auch aufhört zu leben und individuell dazuseyn mit dem Leibe, oder nicht, das liegt in jener Erscheinung gar nicht. Aber sowie der Mensch genauer auf sich merkt, so unterscheidet er Leib und Geist schon in folgenden Ausdrücken: ich bin Leib und Geist, oder: ich bestehe aus Leib und Geist, oder: ich habe einen Leib. Dagegen wird aber, Wer aufmerksam ist, nicht leicht sich entschliessen zu sagen: ich habe einen Geist, wohl aber: ich bin ein Geist. Und sehen wir nun genauer hin auf das Verhältniss von Leib und Geist in dieser noch unbestimmten Unterscheidung, so zeigt sich dann hauptsächlich noch Folgendes. Wir erkennen Leib und Geist als selbständig an im Daseyn und in ihrem Leben, als selbständig, nicht als alleinständig oder isolirt; denn von der Isolirung von Leib und Geist haben wir gar keine Erfahrung. Ob ein Geist rein ohne Leib zu leben vermöge, das können wir dermalen aus reiner Selbstbeobachtung gar nicht entscheiden. Dass wir aber den Geist als selbständig im Menschen lebend anerkennen, ist daraus klar, wenn wir bemerken, dass das Denken nach rein geistigen Gesetzen gebildet ist, dass ebenso das Empfinden und Wollen eigenen, von den Naturgesetzen verschiedenen Gesetzen folgt. Z. B. den Naturgesetzen nach hat der Mensch den Trieb, das leibliche Leben zu erhalten;

aber es kann seyn, dass nach Geistesgesetzen und nach geistigen Empfindungen der Geist sich entschliesst, seinen Leib zu tödten. Ebenso erkennen wir den Leib in seinen Thätigkeiten, Trieben und Gesetzen als selbständig an, zumal dann, wenn diese leiblichen Thätigkeiten und Triebe mit unseren geistigen Thätigkeiten und Trieben hemmend und vernichtend streiten. Wir erkennen aber auch an, dass Geist und Leib innig verbunden sind, und zwar hauptsächlich nach folgenden Momenten. Zuerst, diese Verbindung ist unwillkührlich, wir als Geist mögen wollen, oder nicht, wir sind uns auch durchaus keines Willenactes bewusst, durch welchen wir als Geist eine Verbindung mit dem Leibe geschlossen hätten. Zweitens, diese Verbindung erscheint als unauflöslich, es sey denn, dass der Geist den Leib tödte, welches aber selbst mit den Kräften des Leibes geschehen muss. Ferner ist diese Verbindung unter dem Character der Einheit und Einzigkeit. Ich finde mich nur verbunden mit Einem organischen Leibe, kein anderer Geist kann unmittelbar in meinen Leib wirken. Es ist zwar bekannt, dass viele Menschen behaupten, es könne der Leib eines Menschen von Geistern besessen werden, von Dämonen, allein diese Behauptung ist keineswegs durch gesetzmässige Beobachtung bestätigt. Es ist ferner bekannt, dass Mehre, z. B. *Swedenborg*, behauptet haben, dass sie unmittelbar hineinschauen können in andere Seelen, wohl gar in Geister, die auf anderen Himmelskörpern wohnen, und dass auch wiederum andere Geister in ihren Leib hineinschauen und wirken, allein auch diese Behauptnngen sind nicht durch reine, besonnene Beobachtung bestätigt. Sehr unparteiisch und nüchtern hat *Kant* diesen Gegenstand behandelt in der Schrift: *Träume eines Geistersehers*, wo besonders die Swedenborg'schen Behauptungen gewürdigt werden. Diese Schrift findet sich in *Kant's* kleinen Schriften, herausgegeben von Tieftrunk. Weiter finden wir, dass Leib und Geist verbunden sind zu Einwirkung und Gegenwirkung, dass der Leib auf den Geist und der Geist auf den Leib einwirkt. Der Geist empfängt mittels des Leibes sinnliche Erkenntniss, empfindet sinnliche Lust und Schmerz, eignet sich auch die leiblichen Triebe an, und bestimmt auch nach leiblichen Trieben zum Theil seinen Willen. Dagegen der Leib vollzieht Bewegungen und äussere Veränderungen gemäss dem Willen des Geistes, er leidet auch und wird umgekehrt gefördert und bestärkt von Seiten der Leiden und der Freuden des Geistes. Ferner findet sich, dass jede Empfindung und jede Bewegung und Thätigkeit des Geistes begleitet ist von parallelen Empfindungen und Bewegungen des Leibes, so z. B. wenn wir nachdenken, ist damit eine bestimmte Empfindung des Anstrengens im Vorderhaupte verbunden, und die innere Richtung des Geistes im Nachdenken wird begleitet von entsprechenden Bewegungen der Augen; die Augen des Nachsinnenden gehen hin und her, ja man nimmt sogar die Richtung, als ob man etwas hören wollte. Ferner, der Gemüthzustand des Geistes stellt sich unwillkürlich durch leibliche Be-

wegungen oder Stellungen und Geberden mit Haupt und Händen dar; der geistige Schmerz und die geistige Freude drückt sich aus im Antlitz und in Geberden. Bei geistig veranlasstem Zorne tritt die Galle aus; innigstes, herzlichstes Erbarmen wird von Bewegungen der Eingeweide begleitet. Reingeistige Liebe wird ein Gefühl in der Brust begleiten, und die innere, geistige Bewegung der reinsittlichen Scham wird durch die Bewegung des Blutes nach den äusseren Theilen bezeichnet. Diess sind die allgemeinsten Wahrnehmungen über das Verhältniss von Geist und Leib, welche aber erst in der Folge durch genaue Beobachtung aufgeklärt werden müssen.

Hier stellt sich nun aber zuerst die bestimmte psychologische Frage dar: *Wie weiss ich als Geist von meinem Leibe?* wie komme ich zu dem Bewusstseyn, dass ich den Leib habe, und mit ihm so innig verbunden bin? Hierbei ist zu unterscheiden, ob gefragt wird: wie komme ich dazu, überhaupt zu wissen von meinem *ganzen Leibe?* oder: wie komme ich dazu, von den *individuellen Beschaffenheiten* meines Leibes zu wissen, von seiner Gestalt, von seinen Bewegungen und Wirkungen?

Wir wollen die letztgenannte Frage zuerst durch Beobachtung zu beantworten suchen. Wie komme ich also dazu: *1) von der Gestalt des Leibes im Raume zu wissen,* und von der *Gestalt der einzelnen Glieder des Leibes?* Die Antwort ist: durch zwei meiner Sinne, durch das Tastgefühl und den Gesichtsinn. Erstens, durch das Tastgefühl; denn ich kann z. B. mit der Hand oder der Zunge oder auch mit den Fussfingern andere Theile meines Leibes betasten, wie ich auch andere äussere Gegenstände betaste; und der Blinde ist einzig auf diesen Erkenntnissquell seiner Leibesgestalt beschränkt. Merke ich nun aber darauf hin, was ich eigentlich in dem Tastgefühl empfinde, so findet sich, dass es eine ganz einfache Empfindung ist des bestimmten Druckes und Widerstandes, in welcher Empfindung sogar nichts Räumliches liegt. Da ich nun doch behaupte, durch das Tastgefühl die Gestalt meines Leibes zu erkennen, die Gestalt aber eine räumliche Beschaffenheit ist, so ist offenbar, dass ich das erst durch Schluss aus jener einfachen Empfindung wissen kann, indem dieses bestimmte Gefühl eine Eigenschaft ist, wozu ich also etwas voraussetze, was diese Eigenschaft hat. Und indem dieses einfache Gefühl in der Zeit sich entwickelt, denke ich auch hinzu, dass hier ein Grund der zeitlichen Veränderung daseyn muss, dass also etwas daseyn muss, welches substanziell ist und diese bestimmte Empfindung an sich hat und hervorbringt. Und da ferner die einfache Empfindung des Tastgefühles gar nichts Räumliches an sich hat, so muss ich als Geist den Gedanken des Raumes hinzubringen. Daraus folgt, dass ich nur mittelbar durch das Tastgefühl die Gestalt der Körper und die Gestalten meiner Leibesglieder verstehe. Wie komme ich nun aber dazu, mit dem Betasten der Glieder meines Leibes zu unterscheiden, dass ich hier ein Glied meines Leibes betaste, und nicht etwas Aeusseres?

Diess kommt lediglich daher, dass, wenn ich mich selbst betaste, das Gefühl des Druckes doppelt ist; z. B. wenn ich in eine meiner Hände die andere einschliesse, so fühle ich den Druck in der einschliessenden und in der eingeschlossenen. Fühle ich den Stein an, so fühle ich zwar den Druck, aber nur Einen, denn nicht zugleich in dem Gedrückten habe ich die Empfindung des Getastes. Daher wenn ein Glied des menschlichen Leibes gelähmt ist, ohne dass es Dem, dem die Lähmung widerfährt, bekannt ist, und er fühlt dieses Glied an, ohne es zu sehen, so hält er dieses abgestorbene Glied für einen fremden Gegenstand.

Ich weiss aber zweitens auch von der Gestalt meines Leibes und seiner Glieder durch den Gesichtsinn, d. h. durch das Lichtbild im Nerven des Auges, also wiederum selbst durch die Beschaffenheit eines Gliedes meines Leibes. Die Empfindung aber des Sehens ist nicht so einfach, wie die des Tastgefühles, das Bild im Auge ist in zwei Flächen ausgedehnt, hat also eine räumliche Bestimmtheit an sich, wie ein Gemälde. Da nun aber in dem Bilde des Auges bloss eine Lichtdarstellung in der Fläche gegenwärtig ist, so werde ich daraus für sich allein ebenfalls nichts in seiner Raumgestaltung erkennen können, weil das im Raume Gestaltete nicht nur lang und breit, wie die Fläche, sondern auch dick ist, indem es nach drei Dimensionen ausgedehnt ist. Da ich nun gleichwohl mittels dieses Bildes im Auge die Erkenntniss der Raumgestaltung anderer Objecte zustande bringe, so ergibt sich, dass diess wiederum nur auf vermittelte Weise geschehen kann; einmal, indem ich schon nichtsinnliche Gedanken hinzubringe zu der Betrachtung des Bildleins im Auge, den Gedanken von Eigenschaft und einem Wesen, woran sie ist, den Gedanken von Grund und Ursache, wonach ich schliesse, dass etwas Wesenliches, Substanzielles daseyn müsse, was diese Lichtbeschaffenheiten im Auge hervorbringe. Und da die Empfindung im Auge bloss nach Länge und Breite ausgedehnt ist, so ist offenbar, dass der Geist die Anschauung der dritten Dimension, überhaupt die ganze Raumanschauung zu der Gesammtempfindung hinzubringen muss, um das perspectivische Bild im Auge auszulegen; und da ferner das Bild im Auge in der Zeit sich verändert, die Zeit aber nicht gesehen werden kann, so ist offenbar, dass der Gedanke der Zeit zu der Auslegung der Gesammtempfindung auch hinzugebracht werde. Und von der Bewegung gilt ganz das Gleiche; denn die Bewegung kann auch nicht gesehen werden, weil sie eine Vereinigung von Raum und Zeit ist, die Zeit aber kein sichtbarer Gegenstand ist. Hieraus sehen wir also, dass es nicht begründet ist, was man gewöhnlich annimmt, dass wir unmittelbar die äusseren Objecte in den Gliedern unseres Leibes sehen, sondern wir erlangen erst durch Schluss, durch Anwendung unserer inneren Einbildungskraft die Möglichkeit, nach Massgabe des wandelnden Bildes im Auge, Gestalt und Bewegung anderer Objecte ausser dem Auge zustande zu bringen in der Erkenntniss.

Fragen wir: *2) Wie weiss ich von der Bewegung meines ganzen Leibes und der Glieder meines Leibes?*

Die Bewegung meines Leibes ist eine doppelte, einmal die innere, schallende Bewegung, die Vibration, wie z.B. wenn wir reden, oder singen. Dafür haben wir einen besonderen Sinn, den des Gehörs. Gewöhnlich nun wird angenommen, dass wir unmittelbar das schallende Organ selbst hören, z. B. die schallende Luft, wie sie ausströmt durch die Stimmritze, oder den Schall einer Glocke. Genaue Reflexion aber zeigt, dass wir nur wahrnehmen die Vibration eines Theiles unseres Nervensystems, das ist des Gehörnerven. Da also diese Sensation des Hörens an den Gehörnerven gebunden ist, und da diese Sensation keineswegs etwas von Bewegung an sich hat, sondern eine einfache Empfindung ist, so ist offenbar, dass wir alles andere, was wir mittels des Gehörs erkennen, alle anderen vibrirenden Körper nicht unmittelbar erkennen, sondern wiederum nur mittelbar, mittels der vorhin angeführten Schlüsse und mittels unserer Phantasiethätigkeit, welche das Gehörte in der Zeit vollzieht. Die zweite Bewegung unseres Leibes ist die ortveränderliche, locomotive, und zwar ist diese durch die theilweise Ortveränderung der einzelnen Glieder bedingt, denn auch der ganze Leib bewegt sich nur mittels der Theilbewegung seiner Glieder. Wie kommen wir dazu, von dieser Art verändernder Bewegung zu wissen? Gewöhnlich meint man, dass dieses vorzüglich mittels des Gesichts geschehe, weil bei Bewegung der Glieder unseres Leibes, wenn wir hinsehen, das Augenbild auch entsprechende Bewegungen in sich hat; z. B. wenn ich meine Hände gegen einander bewege, so ist eine ähnliche Bewegung der Bildchen von diesen Händen in dem ganzen Bilde auf dem Gesichtnerven; und in der That, die feinere ortverändernde Bewegung unserer Glieder kann auch nur durch das Gesicht wahrgenommen werden. Dennoch aber ist der Tastgefühlsinn der beste Sinn, der uns von ortverändernder Bewegung unserer Glieder Kunde gibt, wie diess auch schon der Blinde beweist, welcher ebenfalls genaue Kunde von allen seinen leiblichen Bewegungen hat. Merken wir nun genau darauf hin, wie wir mittels des Tastgefühles Kunde von bestimmten Ortveränderungen, Bewegungen unserer Glieder empfangen, so finden wir diess: es geschieht einestheils durch die Empfindung der sich bewegenden Muskeln mittels der Nerven, theils vorzüglich durch den Druck in den Gelenken. Wenn ich meinen Arm angestrengt und lange in die Höhe halte, so wird dieser für sich empfindbar; ich fühle den Druck in den Gelenken, und fühle eine bestimmte Beschaffenheit der Nerven, welche den Arm aufrecht erhalten müssen. Da nun aber in dem Gefühlsinn durchaus nichts von Raum und Zeit und Bewegung enthalten ist, so ist wiederum offenbar, dass auch diese sinnliche Erkenntniss zustande gebracht wird mit Hülfe des Geistes nach der vorhin erklärten Schlussfolge und durch die Thätigkeit der Phantasie, welche alles das im Raume vollzieht und nachahmt, was nach Massgabe

der bestimmten Sensation des Tastgefühles erschlossen wird. Denken Sie sich zur Erläuterung einen Blinden, der sich in einem ihm unbekannten Hause fortbewegt, so ist das Einzige, worauf dieses Blinden Erkenntniss beruht, sein Tastgefühl; er entwirft sich, fortschreitend, ein geometrisches Bild von dem Hause, worin er sich bewegt, und hat die bestimmte Anschauung von der Gestaltung und Bewegung seines Leibes.

Ziehen wir nun hieraus das allgemeine Ergebniss in Antwort auf die vorhin aufgeworfene Frage! Ich weiss also von den bestimmten Beschaffenheiten meines Leibes nur dadurch, dass der Leib in seine eigenen Sinne fällt, indem ich als Geist Kunde nehme von den bestimmten Lichtzuständen, Schallzuständen und Zusammenhaltzuständen gewisser zu besonderen Organen ausgebildeter Theile meines Nervensystems. Ich erkenne also meinen Leib in seiner Bestimmtheit nur mittelbar, durch einen Theil dieses Leibes selbst, durch einen Theil des Nervensystems, und zwar wiederum nicht allein durch diese Beschaffenheiten dieser Theile des Nervensystems, sondern auf der Grundlage reingeistiger Gedanken und Erkenntnisse, Begriffe, Urtheile und Schlüsse und mit Hülfe der stetigen Thätigkeit meiner Phantasie, die innerlich alles das vollzieht, in Raum, in Zeit und in Bewegung, was nach Massgabe der einfachen Empfindung der Sinne erschlossen wird. Hieraus ergibt sich unter anderem auch diess: dass es eine irrige, durch psychologische Erfahrung widerlegte Behauptung ist, dass eine reinsinnliche Erkenntniss unseres Leibes möglich sey, und dass überhaupt eine reinsinnliche Erkenntniss möglich sey, weil auch alles individuelle Sinnliche nothwendig Thätigkeit des Geistes, Denken und Phantasiebilden, voraussetzt.

Hier entsteht nun noch die nähere, bestimmtere Frage: *Wie weiss ich nun wieder von diesem bestimmten Zustande dieses Theiles meines Nervensystems, das ist von den Zuständen der Sinnglieder oder Sinnorgane?* In Antwort auf diese Frage wird Jeder Folgendes finden: Ich bin mir hierüber durchaus keiner Vermittelung bewusst, ich behaupte, dass ich dieses unmittelbar wisse, dass ich unmittelbar sehe, was in meinem Auge ist, unmittelbar höre die bestimmten Schwingungen in den Nerven meines Gehörorganes. Dennoch aber entsteht hierbei wiederum die Aufgabe der genaueren Beobachtung: *Wie komme ich dazu, diese bestimmten Sensationen oder Sinnwahrnehmungen in den Nerven Einem Wesen zuzuschreiben, dem Leibe, welches ich von dem Geiste unterscheide?* das heisst: wie komme ich dazu, die sinnlichen Empfindungen im Wachen, welche Zustände meines Leibes sind, zu unterscheiden von den sinnlichen Zuständen, die ich empfinde im Traume, welches doch reingeistige Zustände sind?

7. Folgendes sind die Hauptpunkte der Antwort auf diese Frage. Unmittelbar empfinde ich und schaue an die Zustände in den Sinngliedern, z. B. das Bild im Auge, den Schall im Ohr; nun schliesse ich, dass ein Wesen daseyn müsse, welches diese Eigenschaf-

ten an sich hat. Dass eben nicht ich selbst als Geist dieses Wesen bin, das schliesse ich aus folgenden Umständen. Ich bin mir bewusst, dass ich als Geist in der Welt der Phantasie auch solche sinnliche Bestimmtheiten hervorbringen kann, während des Traumes, und ich weiss, dass ich davon als Geist die Ursache bin, dass ich sie nach Willkür bestimme, hervorbringe und vorübergehen lasse. Aber Aehnliches vermag ich nicht in Ansehung der Sensationen in meinen Sinnorganen, ich muss sie nehmen, wie sie sich geben; ich kann sie nicht ändern; also werde ich mir bewusst, dass nicht der Geist es ist, der sie verursacht, dass es also ein anderes Wesen seyn muss, als der Geist, aus dessen Gesetzen diese Bestimmtheiten hervorgehen. Und da ich zugleich bemerken muss, dass an diesem veränderlichen Zustande meiner Sinnglieder dennoch Gesetzmässiges ist und periodische Wiederkehr, so erkenne ich auch das Wesen, woran sie sind, den Leib, als ein gesetzmässig lebendes Wesen an, und auf dem Wege, den ich gestern weiter beschrieben, schliessen wir dann weiter, dass dieser Leib stehet in der Natur, und dass sein Leben bestimmt wird als Theilleben in dem Leben der ganzen Natur. — Hier muss ich nur eines Einwurfes gedenken, den ohne Zweifel auch Mancher von Ihnen, der aufmerksam mir gefolgt ist, mir machen wird in Ansehung des von mir beschriebenen Herganges, wie wir dazu kommen, von dem Zustande unserer Sinnesorgane zu wissen. Man sagt, wir wissen ja aber gar nicht, dass wir solche Schlussfolgen vornahmen, wir erinnern uns gar nicht, sie jemals gemacht zu haben. Aber dass wir uns deren nicht erinnern, kommt daher, weil wir in der Kindheit darin die grösste Fertigkeit erlangt haben. Wer Kinder aufmerksam beobachtet hat, der wird gefunden haben, wie viele Mühe es den Kindern macht, ihre Sinne auslegen zu lernen und ihre Glieder brauchen zu lernen. Aber wir machen auch jetzt im reifen Lebenalter oft die Schlüsse, und zwar mit Bewusstseyn, sobald Sinnentäuschungen vorkommen des Gesichts, des Gehörs, oder des Gefühls. Wenn ich z. B. das Bild einer vorüberfliegenden Mücke für das Bild eines weitweg vorbeifliegenden Adlers halte, und ich erkenne es, dass ich mich täusche, so werde ich mir der falschen Schlussfolge bewusst, ich sehe, dass ich mich durch voreiliges Urtheilen getäuscht hatte, dass nicht der Sinn mich getäuscht hat, sondern ich mich als Geist. Dieses ganze Verfahren zeigt sich ebenfalls, sobald wir uns eine neue Fertigkeit erwerben müssen. Wie wenn Jemand Klavierspielen lernt, so muss er anfänglich alle die einzelnen Sinnwahrnehmungen und Verrichtungen mit Besinnung vornehmen; hat er die Fertigkeit erlangt, dann braucht er an alle diese Schlussfolgen nicht weiter zu denken. Diess ist nun die vorläufige Antwort auf die Frage: wie weiss ich von dem Zustande der Glieder meines Leibes und insonderheit der Sinnglieder?

Dadurch sind wir auch in den Stand gesetzt, die zweite Frage zu beantworten: *Wie weiss ich überhaupt, dass ich einen ganzen Leib habe?*

Ich finde, dass es dabei so zugeht. Ich fasse die einzelnen Empfindungen in die einzelnen Sinne, welche unter sich übereinstimmen, in der Einheit der Zeit zusammen, und indem ich so stufenweise den Zusammenhang bemerke, welcher unter diesen Empfindungen und den Gliedern des Leibes sich findet, erhebe ich mich zur Auffassung dieses ganzen Leibes als Eines lebendigen Ganzen. Freilich die einzelnen Sinneswahrnehmungen sind selbständig, einfach, ausser einander; die Gesichtempfindungen sind im Auge, ganz wo anders, als die Gehörempfindungen, und diese wiederum ganz wo anders, als die Tastgefühlempfindungen; doch aber fasse ich sie zusammen, und schreibe einem und demselben Wesen, diesem Leibe, gemeinsam sie alle zu. Ich könnte diess nicht, wenn ich es nicht vermöchte, sie in der Phantasie in Ein sinnliches Bild zu vereinen, und wenn ich nicht in reinem Verstande die Gedanken der Einheit hätte und der Vereinigung verschiedener Theile desselben Ganzen. In Ansehung dieses Zusammenfassens der in den Sinnen getrennten, aber auf dieselbe Einheit sich beziehenden Empfindungen, bemerken wir, dass diese Zusammenfassung doch nur theilweis ist, weil ich nämlich nur einen Theil des Nervensystems unmittelbar weiss; aber der reine Gedanke der Einheit und der Vereinheit, welchen der Geist als Verstandeswesen hegt, ersetzt diese Mangelhaftigkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Diess nun ist die Antwort auf die Gesammtfrage: wie weiss ich von meinem Leibe?

Als die nächste Frage stellt sich dar: *Wie empfinde ich meinen Leib, wie fühle ich ihn nach Kraft und Schwäche, nach Lust und Schmerz?* Auch hier müssen wir unterscheiden die Empfindungen einzelner Theile und Organe des Leibes und das allgemeine Gefühl des ganzen Leibes. Was nun das Gefühl einzelner Organe und Theile des Leibes betrifft, so finden wir, dass wir in dieser Hinsicht wieder auf das Nervensystem beschränkt sind, und dass nur das ganz allgemein erfasste Tastgefühl den grösseren Theil des Nervensystems umfasst. Wenn wir nämlich unter dem Tastgefühl nicht nur verstehen die Empfindung des Drukkes und überhaupt des bestimmten Zusammenhaltes in den Fingerspitzen und in der äusseren Haut, sondern überhaupt das Gefühl des Zustandes der Nerven, z. B. das Gefühl des Schmerzes in einem inneren Eingeweide, das Gefühl des Druckes in einem ganz inneren Nerven, so sehen wir, dass dieser Gefühlsinn unter allen Sinnen der allgemeinste ist, indem er auch nach Innen des Leibes reicht, wo wir im gewöhnlichen Zustande nicht sehen können. Zwar kommen in bestimmten Krankheiten selbst innere Lichterscheinungen am inneren Nerven vor, sowie auch in dem Zustande des sogenannten animalischen Magnetismus; allein diese Zustände sind erstlich nicht allen Menschen im gesunden Zustande gemeinsam, und dann haben sie auch nicht die Bestimmtheit des Bildes im Auge. Fragen wir aber zweitens: inwiefern empfinden wir den Zustand unseres ganzen Leibes? — so wird gewöhnlich behauptet, dass es

ein Gemeingefühl oder einen Gemeinsinn für das Wohl- oder Uebelbefinden des ganzen Leibes gebe, im Zustande des sogenannten allgemeinen Wohlbefindens, oder Uebelbefindens. Wenn man aber genau hinsieht, so bezieht sich diess Gefühl des gesunden, oder des gestörten Zustandes des ganzen Leibes doch nur auf denjenigen Theil des Nervensystems, mit welchem der Geist unmittelbar verbunden wird. Denn Zustände der Krankheit in solchen Theilen des Organismus, deren Nerven nicht unmittelbar mit dem Geiste verbunden sind, pflegen auch nicht in das Allgemeingefühl aufgenommen zu werden. Daher bekanntlich eine innere Krankheit an einem Organe sehr weit vorgeschritten seyn kann, ehe dadurch das allgemeine Wohlbefinden im allgemeinen Gefühl gestört ist. Ferner findet in Ansehung dieses Allgemeingefühls auch noch das Gesetz der Centralität und der Continuität statt; indem nur solche Zustände in das Gemeingefühl aufgenommen werden, welche durch einzelne Organe bedingt sind, die mit dem Centralsystem des Hirns in stetiger Verbindung stehen. Wird die stetige Verbindung eines Nerven mit dem Centralorgane des Nervensystems unterbrochen, so hört auch die Verbindung dieses Organes mit dem sogenannten Gemeingefühl auf. Doch davon wird das Nähere weiter unten vorkommen müssen.

Hieran reiht sich nun die dritte Frage: *Wie wirke ich als Geist auf meinen Leib?* Ich finde, nur mittels der Nerven, und zwar nur mittels eines ganz bestimmten Theiles des Nervensystems, indem mittels des Nerven die Organe der Bewegung in Thätigkeit kommen. Und wenn ich mir meiner Wirksamkeit auf die Organe des Leibes soll bewusst werden, und nach bestimmten Zwecken mittels der Glieder des Leibes etwas soll verrichten, so geschieht diess nur unter der Bedingung, dass ich die Gegenwirkung auf die Nerven, welche während der Wirksamkeit des Nerven hervorgebracht wird, empfinde. So kann z. B. der Bildhauer oder Modellirer nur mit Bestimmtheit die Gestalt des Stoffes hervorbringen, wenn er während der Arbeit den Widerstand zunächst in seinen Organen selbst empfindet, dann aber auch den Widerstand der Materie, die er gestaltet; denn sowie die geringste Lähmung eintritt, hört auch die zweckmässige Wirksamkeit auf.

Nunmehr können wir das Hauptresultat zusammenfassen in Antwort auf die Frage: wie bin ich überhaupt des Leibes in der Unterscheidung vom Geiste inne? Die Antwort hat sich ergeben: nur mittels der Thätigkeit meines Geistes, wornach ich das Vermögen der Phantasie und rein nichtsinnliche Gedanken zu den Empfindungen und Wahrnehmungen des Leibes hinzubringe. Dann zweitens, von Seiten des Leibes, lediglich durch einen Theil des Nervensystems, mit welchem ich unmittelbar mit mir als Geiste verbunden bin.

Die nächste Aufgabe für unsere Untersuchung ist nun viertens: *Das Verhältniss des Leibes und des Geistes der Wesenheit und Würde nach genauer zu bestimmen.*

Wir haben gefunden: Ich als Geist muss den Leib als selbständig anerkennen, und ich bin mit ihm theilweis aufs innigste verbunden; aber welches ist der höhere, würdevollere Theil des Menschen, der Leib, oder der Geist? oder sind sich beide, Leib und Geist, bloss nebengeordnet, coordinirt, der eine so wesenhaft und so würdig, als der andere? Hierüber herrschen nun unter den Menschen und über ganze Völker die allerentgegengesetztesten Meinungen. Einige behaupten: der Geist allein hat Würde, d. h. unendlichen Werth, der Leib ist nur ein Untergeordnetes, ja der Leib ist sogar dem Geiste und dem geistigen Leben hinderlich. Ein Geist, sagen sie, der mit der Materie, mit dem Leibe verbunden ist, ist in einem Zustande der Erniedrigung, er ist in einem Kerker, er ist verbannt in einen niederen Theil der ganzen Schöpfung. Ja, *St. Martin* z. B. meint, dieser unser Leib bestehe aus den Excrementen der ganzen Schöpfung, und die Seele des Menschen sey zur Strafe in diese erniedrigende Verbindung gebracht. Andere dagegen behaupten, der Leib sey das Ganz- und Erstwesenliche des Menschen, und der Geist sey weiter nichts, als der oberste und innerste Theil, die höchste Function des Leibes. Noch Andere aber behaupten, Leib und Geist seyen gleich würdig und schön; denn der Geist sey das innerste harmonische Leben in der Vernunft, und der menschliche Leib sey das innerste harmonische Leben der ganzen Natur, und so sey der Mensch, aus diesen beiden gleichwürdigen und schönen Theilen vereint, das innerste, harmonischste, schönste Wesen der ganzen Welt, die kleine Welt, sey der Mikrokosmus. Welche von diesen Meinungen aber angenommen werde, ist für das ganze Leben überaus wichtig; denn Wer den Leib als etwas Geringfügiges, Verächtliches betrachtet, der wird darauf ausgehen, die Gefühle und Triebe des Leibes abzutödten, der wird jede leibliche Wirksamkeit als erniedrigend betrachten, er wird den Leib kasteien und durch Fasten und andere üble Behandlung schwächen, wohl gar tödten. Daraus entspringt die mönchische Ascetik, welche sich von Indien aus fast über diese ganze Erde verbreitet hat, und die in Indien soweit geht, dass es für den Zustand der höchsten Vollkommenheit und Gottähnlichkeit gehalten wird, wenn der Mensch seinen Leib abtödtet, wie denn z. B. ganze Gesellschaften von Braminen der höchsten Klasse sich einem grossen angezündeten Feuer nach und nach mehr nähern und so langsam verbratend den Geist aufgeben. Ebenso wird diese Annahme in der Beurtheilung des Zustandes der leiblichen Verrücktheit wichtig seyn. Wer meint, dass der menschliche Geist zur Strafe in diesem Leibe wohne, dem liegt auch der Gedanke nahe, dass die Verrücktkeit eigentlich durch die Sünde des Geistes veranlasst sey, und dass daher auch jede Verrücktheit als Strafe zu betrachten, also nur auf moralisch religiöse Weise geheilt werden könne, eine Theorie, die neuerdings *Heinroth* tiefsinnig ausgebildet hat. Wer dagegen den Leib als das schönste, an sich würdige Naturwerk achtet, Wer es merkt, dass der Geist durch

dieses höchste Naturgebilde mit der ganzen Natur in eine Verbindung des Lebens tritt, und dadurch als Mensch mit anderen Geistern in schöne Wechselwirkung gesetzt wird, der wird auch auf Gesundheit und Schönheit des Leibes bedacht seyn, er wird es nicht für eine Strafe halten, als Geist mit diesem höchsten und schönsten Naturgebilde vereint zu seyn.

Lassen Sie uns untersuchen, wie es sich damit verhalte, ob wir den Leib anerkennen müssen, als in gleicher Stufe würdig dem Geiste zur Seite stehend, coordinirt, oder ob der Leib ein dem Geiste untergeordnetes Wesen ist. Folgendes sind die Hauptpunkte der Selbstwahrnehmung des Geistes hierüber. Frage ich mich, ob ich Geist bin, so finde ich, dass ich selbst der Geist bin. Und wenn ich weiter mich frage: bin ich mir bewusst, etwas Höheres zu seyn, denn Geist? so finde ich: keineswegs, ich selbst aber bin der Geist. Wer sich dessen unmittelbar bewusst wird, der kann also nicht annehmen, dass der Leib etwas Höheres in Ansehung seines Ich ist, als der Geist. Frage ich nun aber in Ansehung des Leibes: bin ich denn auch der Leib, ich selbst als Geist? so finde ich dort sowohl die Antwort: Ja, als: Nein. Ich kann sagen: ich bin mein Leib, weil der Leib mit mir als Geiste zum Theil so innig verbunden ist, dass ich ihn unmittelbar erkenne, unmittelbar empfinde und unmittelbar auf ihn wirke. Aber ich bemerke sogleich, dass ich in einem ganz anderen Sinne sage: ich bin mein Leib, als ich sage: ich bin mein Geist oder der Geist. Denn wenn ich etwas Leibliches empfinde, anschaue und will, so unterscheide ich allemal mich als Geist als darüberstehend mit meiner geistigen Freiheit. Von der anderen Seite muss ich aber auch urtheilen: ich bin nicht mein Leib; denn aus demselben Grunde, aus welchem ich anerkennen muss das Daseyn meines Leibes, ganz aus demselben Grunde muss ich auch anerkennen, dass der Leib nur ein Theil ist der ganzen Natur, dass der Leib bestimmt und gebildet ist durch diese seine äussere Natur, und dass er als leibliches Gebilde auch wieder vergeht in dieser ganzen Natur. Insofern also der Leib anerkannt wird als gehörend zu der Natur, als lebend und gebildet durch die Natur, insofern muss ich meinen Leib auch anerkennen als Nicht-Ich, als ein Anderes, denn Ich als Geist. Jetzt kommen wir nun der eigentlichen Frage näher: ob der Geist seinen Leib mit sich selbst als ein Gleiches, oder als ein gegen sich Untergeordnetes anerkennen müsse? Zur Auflösung dieser Frage können an dieser Stelle nur folgende Wahrnehmungen erörtert werden. Wenn ich darauf hinsehe, als was mir der Leib erscheint, so finde ich: als Materie, als ein Stoff, ausgedehnt im Raum, sich bewegend und lebend in der Zeit. Demnach wird diesem Leibe dieselbe Wesenheit und Würde zukommen, welche dem Materiellen im Raum und in der Zeit zukommt, insofern also die Würde der ganzen Natur. Blicke ich nun in das Innere meines Geistes, so finde ich, dass ich darin auch eine leibliche Welt hege und schaffe, die Welt

der Phantasie, welcher Welt der Phantasie ich denselben Rang zuweisen muss, als der äusseren Natur. Denn auch sie enthält Wesenliches, im Raume gebildet, gestaltet in der Zeit. Ja, ich kann das ganze äussere leibliche Leben in meiner Phantasie abspiegeln, indem ich sogar die Naturgesetze erkenne, und der Mensch kann als Künstler in Phantasie sogar noch schöneres Leibliche bilden, rein nach Idealen, als die Natur. Nun aber ordne ich meine innere Sinnenwelt mir selbst als Geiste unter, weil ich als Geist mich weiss als die Ursache und als die bildende Kraft für diese innere Welt. Demnach kann ich dem Leibe auch keinen höheren Rang zugestehen, als der leiblichen Sinnenwelt im Inneren des Geistes; somit erscheint der Leib als ein wesenhaftes, würdevolles, mit mir von aussen vereintes Wesen, welches aber mir selbst als Geiste untergeordnet ist. Ich weiss es wohl, dass diese Betrachtung Vielen neu und auffallend seyn muss, umsomehr, als gewöhnlich angenommen wird, die Welt der Phantasie habe gar keine Wirklichkeit. Sie werden mich aber hierüber nicht so verstehen, als behaupte ich: Phantasiegebilde seyen äusserlich wirkliche Dinge; denn Wer diess nicht unterscheidet, ist verrückt, oder träumt. Ich rede bloss davon, dass der inneren Phantasiewelt auch ihre eigenthümliche Wesenheit zukommt, sowie der äusseren leiblichen Welt ebenfalls, und dass sie beide dem Begriffe nach miteinander übereinstimmen, also auch der Wesenheit nach gleiche Würde, gleichen Rang haben *).

* Betrachten wir jetzt den Unterschied von Geist und Leib und ihr Verhältniss noch etwas näher, um die Wesenheit des einen und den Grund des anderen zu erkennen. Der sich selbst bewusste Geist unterscheidet sich, wie bemerkt, von dem Leibe, indem er inne wird, dass der Leib zum Theil ein von ihm unabhangiges, durch die Gesetze und Kräfte der Natur bestimmtes Leben führt. Der Geist kann nicht zu sich rechnen, was seiner Verursachung, Macht oder Bestimmung entzogen ist, er weiss nur da zu seyn, wo er sich selbst bethätigt. Der Leib aber gehört so wenig zu ihm, dass er die Gesetze, nach denen er sich bildet, erst allmälig kennen lernt, und auch dieselben, wenn sie ihm bekannt geworden, nicht mit Freiheit anzuwenden vermag, sondern mit

*) Da Krause in der vorstehenden Betrachtung die Unterscheidung von Geist und Leib und ihr Verhältniss nur nach den ersten Hauptmomenten erörtert und erst später, an verschiedenen Stellen, nach dem organischen Gange der Untersuchung darauf zurückkommt, so hielt es der Herausgeber für zweckmässig, diesen wichtigen Gegenstand etwas weiter auszuführen, um die Uebersicht zu erleichtern und um durch die Nachweisung der, über dem Gegensatze von Geist und Leib, sich kundgebenden Ur-Einheit des Menschen eine Lücke auszufüllen, die der Verfasser, aus den in der Vorrede bemerkten Ursachen, in den Vorlesungen nicht selbst hat ausfüllen können.

Nothwendigkeit sich entwicklen lassen muss. Anders verhält es sich mit den Gesetzen, die das geistige Wirken bestimmen. Die Grundgesetze des Denkens, Empfindens, Wollens sind, wenn auch in einseitiger Auffassung, in falscher Stellung und Ordnung, doch der Hauptsache nach seit den frühesten philosophischen Untersuchungen erkannt worden und werden mit Freiheit vom Geiste angewandt. Darin besteht eben das Characteristische in der Unterscheidung von Geist und Leib, dass der Geist vorwaltend durch das Princip der Freiheit, der Selbheit, bestimmt ist, und diesen Character in seiner ganzen Thätigkeit bewährt *), während der Leib durch das Princip der Gebundenheit, der organisch alle Theile vereinenden Ganzheit und nothwendigen Wechselwirkung, bestimmt ist. Alle Unterschiedmomente lassen sich auf diesen Hauptunterschied zurückführen. Im Geiste sind alle Vermögen und Thätigkeiten mehr selbständig und desshalb in einem freieren Verhältnisse, können mehr einseitig ausgebildet und verfolgt werden; das Denkvermögen z. B. kann zu einem hohen Grade der Ausbildung gebracht werden, während das Gefühl- und Willenvermögen vernachlässigt wird; sodann erfasst der Geist alles mehr mit Selbständigkeit auf, d. h. er bewahrt seinerseits eine grössere Selbständigkeit und fasst ein jedes mehr nach dessen Eigenthümlichkeit oder Selbstwesenheit auf. Der Geist, durch das Princip der Selbheit bestimmt, vermag daher auch alles mehr zu verselbständigen, zu isoliren, zu abstrahiren, er trennt, was die Natur und der Leib stets nur vereinigt zeigen kann, er trennt Gehalt und Form, vereinzelt die Theile, Daseynsweisen und Thätigkeiten, fällt damit aber auch oft in Einseitigkeit, Irrthum und Uebel. Der Geist endlich erfasst sich auch mehr als ein Selbst, in seinem Für-sich-seyn, seinem Bewusstseyn, seiner ganzen Selbstinnigkeit. Der Leib hingegen, vorwaltend durch das Princip der Ganzheit bestimmt, wonach alle Theile, Systeme, Functionen und Organe im Ganzen gehalten sind, in Gesammtheit sich entwicklen, und, allseitig verbunden, sich wechselseitig bedingen, zeigt sich unter einem mehr organischen Character, der keine Verselbständigung und Isolirung, wie sie im Geiste stattfinden kann, zulässt. Geist und Leib sind also nicht ausschliesslich, sondern durch das *Vorwalten* des Princips der Selbheit, oder der Ganzheit bestimmt, denn auch der Geist ermangelt nicht ganz des Characters der organischen Gebundenheit, wie es dem Leibe auch nicht gänzlich an freier Selbständigkeit gebricht. Beide ergänzen sich, und das eine Princip zeigt das stete Streben, sich das andere anzueignen. Der Geist strebt und soll streben nach organischer Ganzheit, und der Leib sucht einen jeden Theil für sich so vollkommen auszubilden, als wenn alles nur auf ihn angelegt wäre. Ferner, sowie der Geist seiner selbst inne und einig ist nach dem Character der Selbheit, des freien Selbstbewusstseyns, so ist auch der Leib seiner selbst inne und einig nach dem Character der Ganzheit und der Gebundenheit. Sein Inneseyn, welches sich im

*) Vergl. die 36ste Vorlesung.

Instincte, in der leiblichen Sensibilität und Irritabilität kund gibt, ist ein mehr gebundenes, im Ganzen gehaltenes und minder selbständig hervortretend, es bezeugt aber ein vom Geiste unterschiedenes Seelen-Princip, welches dem Geiste nicht untergeordnet, sondern beigeordnet werden muss. Eine genauere Erforschung der leiblichen Seelenvermögen und Lebenfunctionen zeigt einen durchgängigen Parallelismus zwischen Geist und Leib. Das gewöhnliche Bewusstseyn fasst den Leib nur als stoffliches, materielles Gebilde auf, und abstrahirt von dem Seelen-Principe, welches sich in den Lebenfunctionen kund gibt, oder leitet irrthümlich die Seelenvermögen des Leibes, wie Instinct, Sensibilität, vom Geiste ab, da doch die geistigen Vermögen sich unter einem ganz anderen Character zeigen, und die ähnlichen Vermögen, wie z. B. das geistige Gefühl und das leibliche Gefühl, in Bezug auf denselben Gegenstand und in demselben Augenblicke im Kampfe seyn können. Der Leib, als stoffliches Gebilde, steht allerdings auf einer niedreren Stufe, als der Geist, aber das den Leib bildende und belebende Seelenwesen ist mit dem Geiste von gleicher Stufe und Würde, was freilich in ganzer Strenge nur in der Metaphysik bewiesen werden kann, welche zeigt, dass die den Geist und den Leib constituirenden Grundprincipien der Selbheit und Ganzheit Kategorien von gleicher Stufe sind. So wie die Seele sich aber in dem stofflichen Leibe als Bildkraft erweist, so gibt sich auch der Geist durch seine ganze Thätigkeit eine in der geistigen Raumwelt der Phantasie erscheinende Form und Gestalt. Es gibt eine geistige Materie und einen geistigen Körper, wie eine leibliche Materie und einen leiblichen Körper; und wie die Materie überhaupt die durch die Kraftthätigkeit zur Erscheinung gebrachte Substanz oder Wesenheit eines Wesens ist, so ist auch die Materie zwiefach, je nachdem die Substanz eine geistige, oder leibliche ist. Die Materie oder der Stoff des Geistes wird durch die mittels der geistigen Kräfte erzeugten Gedanken, Gefühle, Willenentschlüsse so gebildet, wie die Materie des Leibes und der Natur durch die Naturkräfte der Attraction, Repulsion, des Lichtes, Magnetismus u. s. w. Man darf daher von einem geistigen Körper reden, wenn man dabei nicht vergisst, dass auch dieser den Character der geistigen Wesenheit, d. h. der Selbheit und Freiheit, an sich trägt und sich nicht in der Gebundenheit zeigt, wie der physische Leib. Wir erkennen hier also noch einen weiteren Parallelismus zwischen Geist und Leib, welche, obwohl wesenlich unterschieden, doch gegenähnlich organisirt sind. Die Lehren, welche diesen wesenlichen substanziellen Unterschied nicht anerkennen, lassen bald den Geist aus dem Leibe sich entwicklen, sey es als eine blosse Function des Gehirns, wie die Materialisten, oder als das dem Leibe zu Grunde liegende, sich immer höher bis zum Selbstbewusstseyn potenzirende Princip, wie viele Naturphilosophen; bald erklären sie den Leib für ein blosses Erzeugniss des Gedankens oder der Phantasie, wie die skeptischen Idealisten. Der Irrthum ist auf beiden Seiten gleich gross und entsteht theils aus der unvollkommenen Beobachtung des geistigen und leiblichen Lebens, theils aus

einer der psychologisch-analytischen Untersuchung ermangelnden, nach blossen allgemeinen Begriffen construirenden Methode, die als ein gehaltloses Begriffspiel von dem besonnenen Forscher verworfen werden muss. Das Wahre, was diesen entgegengesetzten Richtungen und Lehren zu Grunde liegt, ist das gefühlte Bedürfniss der Einheit für das menschliche Wesen und Leben; allein diese Einheit darf nicht in einem der Gegensätze, dem Geiste oder dem Leibe, gesucht werden, sie muss vielmehr über den Gegensatz gesetzt werden, in eine Einheit, die sich in einem ursprünglichen Gegensatze gliedert und das Band und der Grund der Wechselwirkung beider Glieder ist. Dieser Begriff, der zu einer neuen und höheren psychologischen Erkenntniss den Grund legen würde, muss jedoch näher untersucht und durch die Selbstbeobachtung bestätigt werden.

Es ist unstreitig, dass Jeder sich als *Einer* findet, und diese Erkenntniss und Ueberzeugung ist die erste, welche er gewinnt. Der natürliche Gang der Selbstbeobachtung, der sich auch in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie widerspiegelt, geht von der Einheit zur Unterscheidung, so dass die Erkenntniss eines Gegensatzes in dem Wesen des Menschen, die Unterscheidung von Geist und Leib, erst später erfolgt. Das Einheit-Bewusstseyn, welches Jeder von sich selbst gewinnt, spricht sich im „*Ich*" aus. Als Ich erkennt sich ein Jeder als Ein, selbes und ganzes Wesen, und rechnet zu sich den Leib und den Geist, alles, was sich in ihm als leiblich, oder als geistlich erweisen mag. Die Ausdrücke: „hier bin ich, wir sehen dich" zeigen, dass das Bewusstseyn den Leib nicht weniger, wie den Geist, zum Ich rechnet, obgleich, wie oben bemerkt, bei genauerer Betrachtung der Geist den Leib sich unterordnet. Diese Unterordnung bezieht sich aber nur auf das stoffliche Gebilde, den materiellen Körper, nicht auf das den Kørper belebende Seelenwesen, von dem der Geist zunächst nur einige höhere Erscheinungen wahrnimmt und dessen Anerkenntniss er nur durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache erlangt. Im Ich spricht sich aber nicht bloss das Bewusstseyn des Geistes, sondern die Wesen-Einheit des Menschen aus. Als Ich weiss, fühlt, will sich der Mensch als Ein, selbes, ganzes Wesen. Das Ich ist also nicht bloss Ein-Selb-Ganz-Bewusstseyn, sondern auch Ein-Selb-Ganz-Gefühl und Ein-Selb-Ganz-Wollen oder Bestimmen, und in dieser Einheit befasst es das leibliche wie das geistige Seyn, da es das leibliche Inneseyn, das leibliche Ganz-Gefühl, den leiblichen Lebenstrieb in sein Bewusstseyn, Gefühl und Bestimmen aufnimmt. Das Ich ist also weder ein bloss geistiges, noch ein bloss leibliches Wesen, es ist auch nicht der blosse Verein von Geist und Leib, ein Aggregat oder gemeinsames Product derselben, ebensowenig die blosse Indifferenz von beiden, das Ich ist vielmehr als Einheit auch *über* dem Gegensatze von Geist und Leib, als Ur-Einheit, als übergeistiges und überleibliches Wesen, d. h. es ist das Urwesenliche im Menschen. Als solches kann das Ich *Ur-Ich* genannt werden, um damit die Beobachtung auszudrücken, dass das Ich nicht in seinen inne-

ren Gegensätzen untergeht, sondern als Ur-Einheit über ihnen bestehen bleibt. Diese Erkenntniss des Ich als Ur-Ich, wenn gleich in der bisherigen Psychologie vermisst, ist auf richtige Selbstbeobachtung gegründet und zudem nicht eine blosse Abstraction, sondern eine lebenswichtige Wahrheit. Vom Ur-Ich geht die Bestimmung, Richtung, Leitung des geistigen und leiblichen Lebens aus. Das Ur-Ich ist die Ur-Macht des Menschen; über jedem Gegensatz seyend, der sich im menschlichen Wesen und Leben darstellt, vermag es auch das Entgegengesetzte zu vermittlen, was in jedem Augenblicke auf eigenthümliche Weise, nach verschiedenen Graden der Vollkommenheit, geschieht. Als Ur-Ich vermittelt Jeder, nach seiner Eigenthümlichkeit, das Geistige und Leibliche, und, wie wir noch später bemerken werden, das Ewige und Zeitliche, die Forderungen der Ideen mit dem geschichtlich Gegebenen. Das Ur-Ich, die Urmacht und der Urtrieb, hat auch die Urleitung und die Uebersicht des Lebens, die in jedem Momente eine bestimmte Rück- und Vorsicht in sich schliesst. Erforschen wir aber jetzt noch genauer das Wesen des Ur-Ich in seiner Unterscheidung von Geist und Leib, so finden wir, dass das Ur-Ich, da es nicht aus dem Geiste und Leibe hervorgeht, auch nicht aus denselben zu erklären ist; es ist ein Drittes, oder vielmehr der Wesenheit nach das Erste und Urwesenliche im Menschen, welches seinen Grund nicht in einem, oder in beiden Gliedern des Gegensatzes haben kann, sondern auf das höchste Urwesen hinweist, welches, als unbedingtes, unendliches Urwesen, der Grund dieses besonderen, Geist und Leib vermittelnden Urwesenlichen im Menschen ist. Wir werden später diese Beziehung des Urwesenlichen im Menschen zu Gott als Urwesen noch genauer bestimmen und bemerken hier nur noch, dass der Mensch sich durch diess Urwesenliche, welches der Urgrund seines Ich-Bewusstseyns ist, wesenlich vom Thiere unterscheidet. Man kann dem Thiere nicht die sogenannten unteren geistigen Vermögen absprechen, wie Verstand, Urtheilskraft, Erinnerung, Einbildungskraft u. s. w., allein wir können ihm eben so wenig ein Ich-Bewusstseyn als Vernunft zuschreiben. Diese Thatsache ist aber ein Beweis, entweder dass das Ich-Bewusstseyn der Grund von der Vernunft, oder umgekehrt die Vernunft der Grund des Ich-Bewusstseyns ist. Dass diess Letztere der Fall sey, geht daraus hervor, dass die Vernunft mit Recht als der Grund der Persönlichkeit angesehen wird; die Persönlichkeit ist aber eben das Bewusstseyn des Ur-Ich; denn als Ur-Ich unterscheiden wir uns innerlich von uns selbst, und zugleich erkennen wir uns für uns selbst als höhere Einheit an. Das Thier ist eine Individualität, aber keine Persönlichkeit. Die Vernunft ist der Grund dieser letzteren, da das Ich, um in sich diese Unterscheidung zu machen, sich über sich als blosses Individuum oder Einzelwesen erheben, sich in einem Höheren zeigen, in einem allgemeinen Lichte erblicken muss. Die Persönlichkeit ist daher eine Transcendenz, ein Hinausgehen des Einzelwesens über sich selbst, um in einem höheren Allgemeinen wahrhaft zu sich selbst zu kommen. Nur

in diesem Allgemeinen kann es sich selbst erkennen, richten, beurtheilen, weil das Allgemeine stets zum Massstabe des Einzelnen dient. Das Vermögen, das Allgemeine zu erkennen, nach allgemeinen Begriffen oder Principien zu urtheilen, wird aber gewöhnlich Vernunft genannt; diese ist also der Grund der Ur-Erhebung des Ich über sich als blosses Einzelwesen. Das Ur-Ich kann daher auch als das Vernunft-Ich bestimmt werden. Wäre hier schon der Ort, den Character der Vernunft genauer zu entwicklen, so würden wir auch in die Wesenheit des Ur-Ich tiefer eindringen. Diess muss jedoch der weiteren Untersuchung aufbehalten bleiben. Soviel geht aber aus unserer Betrachtung hervor, dass der Mensch nicht ein zweigliediges, antithetisches, sondern ein dreigliediges Wesen ist, indem das Ur-Ich, über dem Gegensatze seyend und aus demselben nicht hervorgehend und nicht erklärbar, in einem Höheren gründet, im Menschen selbst aber der Einheitgrund und das urvermittelnde Band des Gegensatzes ist. Die Erkenntniss des Ur-Ich wird in der bisherigen Psychologie vermisst, die gemeinlich bei dem coordinativen, oder subordinativen Gegensatze von Geist und Leib stehen bleibt. Einige Psychologen nehmen als ein Bindeglied zwischen beiden die Seele an, sey es, dass sie dieselbe als ein substanzielles Wesen, oder als das blosse, durch das Vereinleben von Geist und Leib ausgedrückte, Band betrachten. Mit dieser Dreitheilung hat aber die von uns erkannte nichts gemein. Das Ur-Ich ist allerdings der Urgrund der Vereinigung von Geist und Leib, aber es ist mehr als das blosse Band derselben; es ist das Urwesenliche, die Ur-Macht, der Ur-Trieb, das Ur-Bestimmende im Menschen. Diese Erkenntniss eröffnet daher ein neues Seyn- und Lebengebiet, welches die tiefsten und höchsten Beziehungen inner- und ausserhalb des Menschen befasst. *

Nachdem wir nun bisher zuerst im Allgemeinen die Unterscheidung von, 8.
Geist und Leib erfasst haben, wenden wir uns jetzt zu der weiteren Ausführung des zweiten Theiles, das ist zu der *genaueren Betrachtung des Einzelmenschen in der Unterscheidung von Geist und Leib.* Die Entwicklung dieser Lehre zerfällt in *zwei Abtheilungen*, von denen die *erste* den *Menschen als Geist* und *sein geistiges Leben als solches*, die *zweite* aber den *Leib* und das *leibliche Leben des Menschen* zu betrachten hat.

Erste Abtheilung des zweiten Theiles.

Betrachtung des Menschen als Geist und des reingeistigen Lebens, oder: von der Seele, rein als Geist betrachtet, und von dem Leben des Geistes als solchen.

Zuvörderst einige Vorbemerkungen. Zunächst, der Sinn der soeben angedeuteten Eintheilung ist nicht so zu verstehen, als sollte der Geist hier isolirt vom Leibe gedacht werden, als wollten wir den Geist beobachten, wie er vom Leibe abgetrennt lebt. Vielmehr ist der Sinn dieser Eintheilung bloss dieser: es soll beobachtet werden, wie der als Seele mit dem Leibe verbundene Geist in dieser Verbindung gleichwohl nach seinem Gesetz sein eigenthümliches Leben führt. Zweitens, in diesem Theile unserer Selbstbetrachtung lernen wir uns selbst nur dadurch genauer kennen, dass wir genauer hinsehen auf das, was in uns gegeben daist. Gleichwohl kommt im gemeinen Bewusstseyn, wie gebildet es immer sonst seyn mag, keineswegs schon alles vor, was wir in dieser planmässigen Durchforschung finden werden. Vieles wird sich zeigen als Thatsache des Geistes, woran wir im gewöhnlichen Bewusstseyn gar nicht denken, vielleicht sogar vieles, was bisher in unsere Gedanken noch nicht gekommen war, weil es sich in unserem geistigen Leben noch nicht entwickelt hat. Man kann also gegen die Wahrheit des hier zu Findenden den blossen Widerspruch des gewöhnlichen Bewusstseyns nicht geltend machen, sondern es muss vielmehr mit eigenem geistigen Auge auf das Innere des Geistes hingesehen werden, aufdass, was in eigener Anschauung gefunden wird, sich in dieser Anschauung selbst bewahrheite. Das ist aber ein hoher Vorzug unserer Wissenschaft und ein Hauptnutzen derselben, dass sie als solche unmittelbar geistbildend ist und sehr tiefe und genaue Selbstkenntniss gewährt.

Ueberlegen wir nun, was der nächste Gegenstand dieser unserer Betrachtung seyn muss, so stellt sich unser geistiges Leben als eine Mannigfalt dar, wir finden uns als *in unserem Inneren uns ändernd, uns selbst bestimmend.* Da wir nun den reinen Gedanken des Geistes schon gefasst haben, so haben wir nur beobachtend uns zu vertiefen in die innere, wechselnde Mannigfalt des geistigen Lebens, und es wird also Folgendes der Inhalt des *ersten Lehrstückes* seyn: *die allgemeine Wahrnehmung des Geistes als lebenden Wesens.* Und die *erste Aufgabe* dieses ersten

Lehrstückes wird seyn: die allgemeine Aufgabe, *sich selbst als Geist nach seiner inneren Bestimmtheit zu erfassen.* Diese Aufgabe wird beantwortet werden in einer Reihe von geistigen Selbstwahrnehmungen, in denen die Auflösung enthalten ist.

Der Inhalt der *ersten Wahrnehmung* ist folgender: *Der Geist findet, dass er sich selbst im Inneren ändert in der Form der Zeit, aber bei aller Aenderung der inneren endlichen Bestimmtheit unänderlich derselbe, dasselbe Individuum bleibt.*

Lassen Sie uns durch eigene Beobachtung untersuchen, ob der Inhalt dieser Wahrnehmung sich bestätigt. In der reinen Grunderfassung des Ich und des Geistes wird an die Gesetze des Bleibenden und des Aenderlichen noch gar nicht gedacht, ebensowenig unterscheidet sich dann der Geist als Bestimmbares vom Bestimmten. Diese Unterscheidung soll hier aufgefasst und beobachtet werden. Sehe ich nun in mich selbst hinein, so finde ich, dass ich mich selbst *ändere,* das heisst, dass ich übergehe von ganz bestimmten Zuständen zu ganz bestimmten anderen Zuständen, wozu ich mich selbst bestimme. So finde ich, dass ich stetig denke und erkenne. Ich finde aber auch, dass meine Gedanken sich ändern, dass ich immer nur ein Endliches denke, und von einem bestimmten endlichen Gedanken fortgehe zu einem ebenfalls bestimmten endlichen Gedanken. Ebenso ändern sich meine ganz bestimmten Empfindungen und Gefühle, gleicherweise auch mein Wollen. Frage ich, wodurch diese Aenderungen bestimmt sind, so finde ich: durch mich, indem ich mich entschliesse, dieses, oder jenes zu denken, indem ich mich diesem, oder jenem Gefühle hingebe, indem ich mich selbst bestimme, dieses, oder jenes zu wollen. Ich finde mithin, dass ich selbst als ganzes Wesen mich unterscheide von mir selbst in dieser wechselnden inneren Bestimmtheit. Sehe ich genauer auf diese innerliche Aenderung meines Zustandes hin, so finde ich gar kein Bewusstseyn darüber, dass ich dieses Aendern jemals angefangen habe; soweit ich mich meiner erinnere, finde ich mich als Geist schon darin begriffen. Ferner bemerke ich, dass dieses Aendern selbst der Wesenheit nach unänderlich bleibt. Das ändert sich z. B., was ich gerade Bestimmtes denke, dass ich aber denke und nach diesen bestimmten Gesetzen denke, das ändert sich nicht. Und wollte ich mir vornehmen, gar nicht zu denken, so fände ich, dass ich diess nicht ausführen kann. Ich muss etwas Bestimmtes denken, ich mag wollen, oder nicht, aber was ich soeben jetzt Bestimmtes denken soll, das kann ich mit Freiheit zum Theil bestimmen. Ebenso muss ich stets empfinden, und wollte ich mir vorsetzen, nichts zu empfinden, so wird selbst dieser Vorsatz eine Empfindung in mir hervorbringen, er wird selbst gefühlt werden. Ebenso finde ich, dass ich unvermögend bin, gar nichts zu wollen. Ich muss als Geist immerhin etwas wollen, und wollte ich nicht-wollen, so ist dieser eitle Wille doch ein Ansatz zum Wollen. Ich sehe also hieraus, dass selbst dieses mein

inneres Aendern unabhangig von mir ist, sofern ich mich selbst bestimme, insofern es überhaupt ist, dass es aber von mir als Geiste abhangig ist, insofern ich es auf ganz individuelle Weise bestimme. — Indem wir nun hinsehen auf das innere Reich unserer Aenderungen, so bemerken wir zugleich die Form dieses Aenderns, die *Zeit*. Dieses mein inneres Aendern fällt, wie man sagt, in die Zeit. Gemeinhin wird nun behauptet, die Zeit sey an sich selbst etwas; wie wenn man sagt: die Zeit ist allmächtig, die Zeit reisst alles mit sich fort, und dergleichen. Ich fordere aber auf, in sich selbst hineinzuschauen und zu bemerken, dass die Zeit selbst nur geschaut wird als die Form der Aenderung, ursprünglich vom Geiste als die Form seiner eigenen inneren Aenderung. Hiervon kann sich Jeder auch dadurch überzeugen, dass er sich die Aufgabe macht, eine leere Zeit zu denken; er wird finden, dass er es nicht vermag; denn, indem er den Verfluss der Zeit anschaut, muss er ihn schauen an einer Begebenheit. Daher können wir auch die Zeit nicht an ihr selbst als bestimmt erkennen und messen, sondern wir messen sie an ihrem Gehalte, an den Begebenheiten, die sich zeitlich entwicklen; so an Naturbegebenheiten, an der Bewegung der Erde um die Sonne und um ihre Achse, an der Bewegung des Sonnenzeigers und des Uhrzeigers u. s. f., und im Inneren des Geistes messen wir die Zeit lediglich nach unserer aufgewandten Thätigkeit und Anstrengung. Dächten wir uns einen Geist, der in sich gar nicht individuell bestimmt wäre und sich nicht änderte, so wäre auch die Zeit hinweggedacht. Da nun die Zeit anerkannt wird als blosse Form des inneren stetigen Aenderns, so ergibt sich daraus, dass der Geist selbst sich nicht als zeitlich findet, dass man also nicht sagen kann, der Geist schaue sich an als ein zeitliches Wesen. Es kann also nur gesagt werden: der Geist findet, dass er in sich zu unendlichen Bestimmtheiten sich ändert, und insofern findet er, dass er innerlich die Form der Zeit an sich hat *).

*) Krause wollte, nach einer Bemerkung im Hefte, hier noch, als einen für die Lehre der Unsterblichkeit der Seele wichtigen Satz, weiter ausführen: »dass der Geist sich nicht selbst ein zeitliches Wesen zu seyn findet, sondern sich selbst, als Eines, ganzes Wesen, als überzeitlich, d. h. als ewig und urwesenlich findet, also auch dass nicht gesagt werden kann: der Geist selbst bestehe in der Zeit, sondern die Zeit bestehe in ihm, sofern er sich ändert.« Wer die hier angedeutete, in den »Vorlesungen über das System der Philosophie« und in den »Grundwahrheiten der Wissenschaft« weiter ausgeführte Theorie der Zeit ohne vorgefasste Meinungen erwägt, wird sich von der Richtigkeit des obigen Satzes leicht überzeugen. Zeit ist nur, wo Aenderung ist; was sich nicht ändert, ist insofern nicht in der Zeit. Es ist daher nur die stets sich ändernde Thätigkeit des Ich in der Zeit; das Ich selbst als Eines, ganzes Wesen, welches sich nicht ändert, ist nicht in der Zeit, auch die Grundwesenheiten des Ich, die Einheit, Selbheit u. s. w., seine Grund-

Weiter unten, bei der Betrachtung des Verhältnisses des geistigen und des leiblichen Lebens, werden wir auch zu der Form der Zeit zurückkehren, inwiefern sie Form alles Lebens ist, des geistigen und des leiblichen.

vermögen, das Denken, Empfinden, Wollen, die Grundgesetze, die es befolgt, oder befolgen soll, die logischen, wie die moralischen, sind nicht in der Zeit, da sie ihrer Wesenheit nach unänderlich sind. Es ist daher im Ich ein Gebiet, das unzeitlich, d. h. ewig ist, insofern unter ewig, nach dem richtigeren neueren philosophischen Sprachgebrauche, nicht die unendliche Zeit, sondern das Nichtzeitliche verstanden wird. Da die Zeit nur die Form der Thätigkeit und diese ein Inneres des Ich ist, so ist auch die Zeit nur in einem inneren Gebiete des Ich. Ferner, da die Thätigkeit durch das Ich verursacht ist, so ist auch insofern das Ich der Grund und die Ursache der Zeit, die in ihm ist; nicht als wenn die Zeit überhaupt vom Ich verursacht wäre; die Zeit ist eine Form alles Lebens, aller Thätigkeit, nicht bloss der Thätigkeit des Ich, zudem ist das Ich genöthigt, thätig zu seyn, die Thätigkeit überhaupt hängt nicht von seinem Willen ab, also auch nicht die Zeit im Allgemeinen; allein da die Zeit durch die Thätigkeit gemessen wird, und diese auch in den verschiedenen Geistern verschieden ist, so hat auch jedes Ich seine Zeit und misst dieselbe auf seine eigenthümliche Weise.

Das Zeitliche setzt daher im Ich das Ewige voraus, da die Thätigkeit nur die innere reichere Entfaltung der Wesenheiten, die stets fortschreitende Entwicklung der Vermögen, die bestimmte Ausführung der Grundgesetze des Ich ist. Platon nannte die Zeit das bewegliche Bild der Ewigkeit, und in der That ist die Zeit nur die Form der Entwicklung oder Entfaltung des Ewigen. Die Philosophie ist bis jetzt im Allgemeinen zur Anerkenntniss des Ewigen gelangt, wenn sie auch diesen Begriff vielfach schwankend und das Verhältniss des Ewigen zum Zeitlichen unbestimmt lässt. Allein die richtige Selbstbeobachtung muss noch eine Stufe höher steigen, und über dem Ewigen, wie über dem Zeitlichen, ein Urwesenliches anerkennen, welches das Ewige und Zeitliche stets vermittelt. Als dieses Urwesenliche ist schon in einer früheren Betrachtung (Zusatz, S. 44 ff.) das Ur-Ich nachgewiesen worden. Die Anerkenntniss dieses Urwesenlichen im Ich, in Bezug auf die Daseynart oder Modalität, wird leicht gewonnen, wenn man erwägt, dass das, was im Ich Ewiges ist, sich nicht von selbst zur Thätigkeit bestimmt, sondern durch ein Höheres dazu bestimmt wird; die Vermögen, die Gesetze, die in Jedem sind, würden todt seyn, wenn sie nicht durch die Urmacht und den Urtrieb des Ich zum Leben gerufen würden. Das Ewige im Ich wird also durch das Ur-Ich zur zeitlichen Wirklichkeit gebracht. Jeder Geist, wie verkümmert er im Leben seyn mag, entwirft von seiner nächsten Thätigkeit, von dem, was er erstreben will, ein Vorbild, welches er durch sein ewiges Denk-, Gefühl- und Willenvermögen nach Massgabe seiner schon erlangten Fähigkeit auszuführen sucht. Hat ein Geist sich aber zu den ewigen Begriffen des Wahren, Guten, Gerechten, Schönen erhoben, so entwirft er ein Ideal oder Urbild, welches er als urgeistiges Wesen zu verwirklichen sucht. Das Ur-Ich, welches sich im Geiste als Ur-Geist kund gibt, ist daher stets das anregende

Gehen wir weiter zu der *zweiten Wahrnehmung:* über das *Verhältniss des Ich selbst als des Einen, selben und ganzen Geistes zu sich selbst als sich änderndem Wesen.*

Um während der Darstellung die Uebersicht zu erleichtern, will ich das Ergebniss der Selbstwahrnehmung, die wir vorzunehmen haben, vorausschicken; es ist folgendes: Der Geist findet, dass er *Grund* ist seines eigenen inneren Aenderns, indem er sich dazu selbst bestimmt, und zwar, dass er, als *ewiger* Grund betrachtet, *Vermögen* ist, als *zeitlicher* Grund, *Thätigkeit,* als der *Grösse* nach bestimmte Thätigkeit, *Kraft,* und als der Selbheit nach bestimmte Thätigkeit, *Macht* *). Als *Inhalt* aber seines Aenderns und Werdens findet er seine eigene Wesenheit als sein *Gutes,* auf dessen Verwirklichung in der Zeit er sich richtet als *Trieb* und als *Sehnen,* welches Gute er ferner anerkennt als zu verwirklichen im *Sollen,* als *Pflicht,* und wozu er sich selbst bestimmen kann und soll in *Freiheit,* rein weil es das Gute ist; kurz, der Geist findet sich als *ein mit Freiheit lebendes Wesen, als lebendes Vernunftwesen.*

Treten wir also die Untersuchung dieses Gegenstandes selbst an! Zuvörderst muss ich den Begriff von Grund vorläufig verdeutlichen. Wir nennen dasjenige Grund von einem Anderen, worin dieses Andere ist, und wonach es bestimmt ist. So z. B. betrachten wir die Natur als den Grund von allem dem, was in ihr ist, indem wir überzeugt sind, dass die Natur alles, was in ihr ist, bestimmt. Ebenso ist in der Geometrie der Eine Grund der Raum, weil der Raum alles, was die Geometrie betrachtet, in sich enthält, in sich ist, und weil alle bestimmten Lehrsätze der Geometrie in ihrer Wahrheit dargethan werden müssen aus der Wesenheit des Raumes. Wenn wir demnach den so bestimmten Begriff des Grundes auf uns selbst anwenden und die Beziehung des ganzen Geistes bedenken, worin der Geist steht zu allen sei-

Princip, welches durch den Impuls, den Antrieb, welchen es den in ihm liegenden Vermögen und Gesetzen gibt, sie zur Thätigkeit bestimmt und zur Ausführung bringt. Das Ur-Ich zeigt sich hier also als auch über dem Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen seyend, aber beide vermittelnd. Das Ich als Ur-Ich ist daher weder in der Zeit, noch ist es in die Ewigkeit festgebannt. Die Zeit ist nicht um und nicht an ihm, sondern theilweis in ihm. Das Ich als Ur- und Ewig-Wesen kann daher in der Zeit auch nicht entstanden oder geschaffen seyn und kann nicht darin vergehen. Seiner Ur- und Ewig-Wesenheit nach bleibt es stets das Eine, selbe, ganze Ich. Es gibt daher ein Ur-Princip des Ich, welches von der Zeit gar nicht berührt wird. Das Principium individuationis erhält hier seine wahre und vollständige Bedeutung.
Anm. d. H.

*) Krause wollte hier, nach einer Bemerkung des Heftes, noch von Spontaneität und Receptivität im Allgemeinen reden, was unterblieben ist.
Anm. d. H.

nen inneren Aenderungen, so finden wir: erstens, dass alle diese Aenderungen in dem Geiste sind, dass sie dem Geiste untergeordnet sind; zweitens, dass die Bestimmtheit aller dieser Aenderungen hervorgeht im Geiste nach der Wesenheit des Geistes, der sich selbst bestimmt. Demnach findet sich der Geist als den Grund von allem diesen Bestimmten, was in ihm sich ändert und wird.

Sehen wir nun genauer hin auf dieses Verhältniss des Geistes zu seinem eigenen Inneren, dass er Grund ist seiner eigenen Zeitreihe, Grund seiner bestimmten Gedanken, Empfindungen und Willenentschlüsse, so finden wir eine dreifache Bestimmtheit dieser Eigenschaften des Geistes:

1) Findet der Geist sich als allgemeinen und ewigen Grund der Weiterbildung seiner inneren Zeitreihe, als den Grund der Möglichkeit des bestimmten Denkens, Empfindens, Wollens und Thuns. Er ist sich bewusst, diese bestimmten Aenderungen in sich bewirken zu können. Diess bezeichnen wir durch das Wort *Vermögen*, wonach der Geist sich inne ist, dass er es vermag, gänzliche Bestimmtheit in sich zu bilden und hervorgehen zu lassen. Somit findet sich der Geist als Vermögen, sowohl zu denken, als zu empfinden und zu wollen. Diess ist die allgemeine Beziehung des Geistes zu der ganzen inneren Zeitreihe.

2) Der Geist findet sich auch als zeitlichen Grund, als ganz individuellen Grund von allen unendlich bestimmten inneren Zuständen seiner selbst, er ist sich bewusst, soeben jetzt Grund zu seyn von diesem bestimmten Gedanken, von diesem bestimmten Willen. Sehen wir uns in der Sprache nach der Bezeichnung dieses Verhältnisses um, so finden wir dafür die Bezeichnung der *Thätigkeit*, der Wirksamkeit. Ich finde mich thätig, sofern ich mir bewusst bin, der Grund zu seyn von unendlich individueller Bestimmtheit meines Inneren, stetig fortgehend in der Zeit. Daher nennen wir auch alles zeitlich Bestimmte in uns *wirklich*, weil es in uns hervorgeht durch unser individuelles Thätigseyn oder Wirken. Sowie mithin der Geist sich zuschreibt ein Vermögen zu denken, zu empfinden und zu wollen, so schreibt er sich auch zu eine Thätigkeit zu denken, zu empfinden und zu wollen, er findet sich als thätiges Wesen. Hieraus ist zu urtheilen, ob es gegründet ist, was *Fichte* und mehrere andere Philosophen behaupten, dass der Geist sich nur als Thätigkeit finde, dass er nichts sey, als Thätigkeit. Es ist diese Aussage ungegründet, weil die Thätigkeit nur die Eigenschaft der zeitlichen Verursachung ist, der Geist aber auch ausserdem Vermögen ist, und weil der Geist sich selbst erhaben weiss sowohl über sich als Vermögen, als auch über sich als Thätigkeit *). Der Geist ist also auch Thätigkeit, ist wesenliche Thätigkeit, nicht aber allein oder zuoberst Thätigkeit.

3) Bestimmen wir nun durch noch genauere Wahrnehmungen das wirkliche Erscheinen unserer Thätigkeit im Inneren des Geistes. Da finden wir, dass

*) S. die Anm. d. H. zu S. 52.

unsere Thätigkeit endlich ist, und zwar vollendet endlich. Z. B. jeder Geist entfaltet sein Vermögen zu denken allaugenblicklich in bestimmter Thätigkeit des Denkens. Aber diese Thätigkeit ist nicht alle Thätigkeit, sondern nur eine bestimmte, beschränkte Thätigkeit; sie ist wesenliche Thätigkeit, führt auch zur Erkenntniss, aber sie ist nicht alle erkennende Thätigkeit. Nun nennen wir alles dasjenige gross, was etwas Wesenliches ist in bestimmten Grenzen. Demnach finden wir, dass unsere Thätigkeit eine bestimmt grosse ist, nicht die unendliche Thätigkeit, sondern eine endliche, in bestimmten Grenzen. Aber eine solche Thätigkeit, die da endlich, auf bestimmte Weise gross ist, nennen wir *Kraft*. Wir finden also auch, dass unsere Thätigkeit Kraft ist, und insofern schreiben wir uns eine Denkkraft, Gefühlkraft und Willenkraft zu. Diess also ist das Ergebniss der Betrachtung unser selbst als Grundes unserer inneren Zeitreihe des Aenderns und Lebens. — Bis jetzt aber haben wir noch nicht gesehen auf den Inhalt oder Gehalt dieser unserer Zeitreihe. Lassen Sie uns also darauf hinsehen, was denn in uns wirklich werden soll und wird durch unser Vermögen, welches in Thätigkeit, in Kraft ausschlägt. Was ist es, was der Geist in sich bildet durch seine Thätigkeit? Sie werden finden, dass es der Geist selbst ist, der seine eigene Wesenheit in sich wirklich macht, oder mit gewöhnlichem Ausdruck, der seine eigene Bestimmung in der Zeit vollendet. Und fragen wir, wie wir das nennen, was der Geist als seine innere Bestimmung in der Zeit durch seine Thätigkeit wirklich macht, so finden wir dafür die Bezeichnung des *Guten*. Das ist gut für den Geist, was seiner Wesenheit gemäss ist, was in der Zeit seine eigene Wesenheit gestaltet und offenbart. Sehen wir nun hin auf das Verhältniss, wie der Geist sein Vermögen bezieht zu dem Guten, welches er in sich entwickelt, so finden wir, dass diese Beziehung Nothwendigkeit hat, welches wir bezeichnen mit dem Worte des *Sollens*, das ist, der Geist findet und erkennt sich verbunden oder verpflichtet, durch seine Thätigkeit sein inneres Wesenliche in der Zeit herzustellen. Aber zu der Anerkenntniss dieser Nothwendigkeit des Sollens kommt zugleich die Wahrnehmung, dass der Geist sich selbst bestimmt, diesem Sollen Folge zu geben. Mit anderen Worten, dass der Geist sich dabei *frei* findet. Ich erläutere diess Verhältniss durch ein Beispiel. Wahrheit zu erkennen, erkennt der gebildete Geist als einen Theil seiner Bestimmung an, mithin als ein Gutes für ihn. Sowie er nun diess einsieht, bezieht er sein Vermögen auf den Gedanken dieses bestimmten Guten, und er erkennt sich für verpflichtet, durch die Thätigkeit des Denkens zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen. Er erkennt es an, dass er diess nur in Form der Freiheit vermag, indem nur er sich selbst bestimmt, seine ganze bestimmte Thätigkeit des Nachdenkens auf diesen, oder jenen Gegenstand der Erkenntniss zu richten. Demnach findet der Geist in dieser Hinsicht sich nothwendig sollend, aber zugleich wesenlich frei. Hierin ergibt sich nun die Idee des *Lebens*, und eben hierin erkennt der Geist

sich an als ein lebendes, und als ein vernünftig lebendes Wesen, worüber also zunächst die Selbstbeobachtung anzustellen ist.

In der Selbstwahrnehmung, wie bemerkt worden ist, findet sich der 9.
Geist als ein lebendes Wesen, d. h. als ein Wesen, welches sich in sich selbst bestimmt, auf bestimmte Weise sich zu gestalten, als ein Wesen, welches selbst der Grund ist seiner inneren Gestaltung und Zustände. Nennen wir nun *Vernunft* das Vermögen, sich sein selbst inne zu seyn, in Selbsterkenntniss und in Selbstgefühl und sich selbst innerlich mit Freiheit zu bestimmen, so findet mithin der Geist sich als ein *lebendes Vernunftwesen*.

Nachdem wir nun im Allgemeinen gefunden haben, wie wir mit Freiheit unsere innere Zeitreihe selbst bestimmen, so stellt sich die nähere Aufgabe dar, zu erforschen: die *ursprüngliche Mannigfaltigkeit unserer inneren, in der Zeit veränderlichen Zustände, als die Mannigfaltigkeit unseres Vermögens, unserer Thätigkeit und unserer Kraft.* Diese Aufgabe wird in der *dritten Wahrnehmung* dieser Reihe gelöst, in welcher der Geist Folgendes findet: der Geist unterscheidet in sich das Vermögen, die Thätigkeit und die Kraft zu erkennen und zu denken, zu empfinden und zu fühlen und zu wollen. Beobachten wir uns also jetzt in dieser Hinsicht, um selbst zu sehen, ob der soeben behauptete Inhalt dieser dritten Wahrnehmung in uns bestätigt wird. Fragen wir zu dem Ende: Welches sind die verschiedenen inneren Zustände des Geistes, sofern er in sich selbst in der Zeit veränderlich ist? Da wird uns zuerst begegnen der bestimmte Zustand des *Erkennens* nebst der bestimmten Thätigkeit des *Denkens*. Denn zuerst erkennen und wissen wir uns selbst in der Grunderkenntniss: Ich, dann behaupten wir auch, Dinge zu erkennen, die ausser uns sind, eine Natur, ja auch die Gottheit, wenigstens im Glauben und Ahnen. Die Erkenntniss aber, deren wir uns bewusst sind, ist immer verbunden mit der Thätigkeit, die darauf gerichtet ist, mit der Thätigkeit des Denkens. Die Frage: was eigentlich das Erkennen ist, wird bald in einer besonderen Beobachtung beantwortet werden. Hier gilt es nur, die reine Thatsache des Zustandes des Erkennens aufzufinden und zu bemerken, dass im Erkennen irgend ein Gegenstand, irgend ein Wesenliches für uns als Geist in seiner Bestimmtheit daist, gegenwärtig ist. Genau auf diesen Zustand des Erkennens und Denkens hingesehen, finden wir, dass es in der Zeit stetig ist. Ich meine nicht, dass wir immer daran denken, dass wir erkennen, denn daran denken wir gar oft nicht, sondern dass wir stetig fort in der Zeit erkennen und denken, wir mögen daran denken, oder nicht. Dagegen pflegt man vorzubringen den Zustand des tiefen Schlafes und den der Ohnmacht. Aber ob wir im tiefen Schlafe, oder in der Ohnmacht erkennen und denken, oder nicht, das können wir ja aus blosser Beobachtung nicht entscheiden, weil wir eben hinsichts dieser Zustände nachher keine Erinnerung haben. Aber daraus, dass wir uns nicht erinnern, im Schlafe, oder in der Ohnmacht

etwas Bestimmtes erkannt und gedacht zu haben, daraus kann gar nicht geschlossen werden, wie es eigentlich damit in diesem Zustande sey. Darüber also müssen wir unser Urtheil hier zurückhalten, und der Sinn meiner Behauptung ist nur dieser: soweit wir uns unseres Erkennens und Denkens erinnern, insoweit erscheint es uns allemal stetig in der Zeit. Eines Ursprunges unserer Zeitreihe des Erkennens und Denkens sind wir uns auch nicht bewusst. Auch ist dieser Zustand im Allgemeinen unwillkürlich. Ich muss denken, ich muss vieles wissen und erkennen, ich mag wollen, oder nicht. — Sehen wir aber zweitens hin auf den bestimmten Zustand der *Empfindung*, des *Gefühls*, welcher ebenfalls nächst dem Denken sich in uns findet, so ist die erste Thatsache hierüber diese: das Gefühl ist kein Denken und Erkennen, und das Denken und Erkennen ist kein Gefühl; und wenn ich auch noch gar nicht weiss, was das Gefühl ist, und was das Denken ist, seiner innersten Wesenheit nach, so kann ich es doch schon von einander unterscheiden. Das Empfinden oder Fühlen nun findet sich ebenso stetig in der Zeit, wie das Erkennen und Denken, und der Zustand des Gefühls und der Empfindung ist im Allgemeinen ebenso unwillkührlich, als der Zustand des Erkennens und Denkens. — Frage ich weiter, ob ausser dem Erkennen und Empfinden noch eine andere Grundbestimmung sich in mir findet, so wird mir das *Wollen* begegnen. Dieser bestimmte Zustand des Wollens ist die Bestimmtheit der Richtung meiner Kraft, wodurch irgend etwas Bestimmtes in der Zeit soll wirklich werden. Ich will das, was ich machen soll; ich will z. B. Erkenntniss zustande bringen, weil Erkenntniss der Wahrheit ein Gut ist. Nun finde ich, dass das Wollen kein Erkennen, kein Denken ist, auch kein Empfinden, kein Gefühl, sondern dass es die Bestimmtheit meiner werkthätigen Kraft ist, die ich mir selbst gebe. In der Entwicklung der Zeit nach betrachtet, ist auch mein Wollen stetig ununterbrochen, ich muss im Allgemeinen immer wollen, ich mag selbst diess wollen, oder nicht, woraus ich ersehe, dass eben das Wollen eine grundwesenliche innere Bestimmtheit meiner als Geistes ist. — Sehen wir uns noch nach anderen Grundbestimmtheiten im Geiste um ausser dem Erkennen, Empfinden und Wollen, so finden wir keine weiter; nähere Bestimmungen von einer jeden dieser drei Wesenheiten wohl, aber irgend ein Viertes, was wie sie grundbestimmend wäre, finden wir nicht.

Nachdem wir nun diese drei Grundbestimmungen, jede für sich, betrachtet haben, wollen wir hinblicken auf ihr wechselseitiges Verhältniss, worin sie in unserem geistigen Leben stehen. Da ergeben sich nun zunächst folgende Thatsachen. Jede dieser drei Grundbestimmtheiten hat eine jede von ihnen zum Gegenstande. Also zuerst, das Denken und Erkennen richtet sich auf sich selbst. Der Geist erkennt sein Erkennen, er denkt sein Denken, und gerade diess potenzirte Bewusstseyn scheint einen Gradunterschied zu bestimmen zwischen dem Menschengeiste und

dem Thiergeiste, indem der Menschengeist weiss, dass er weiss, denkt, dass er denkt, weiss, wie er wissen soll, denkt, wie er denken soll; dagegen das Thier scheint nur einfache Anschauungen und Gedanken zu haben, ohne zum Bewusstseyn seines Erkennens und Denkens zu gelangen. Ebenso umfasst das Gefühl sich selbst, das heisst, der menschliche Geist fühlt sein Fühlen, empfindet sein Empfinden. Dass ich z. B. Wohlgefallen empfinden kann am Guten und Schönen, das erweckt selbst wiederum in mir ein höheres Gefühl, eine höhere Empfindung, und wenn ich mir eines unedlen Gefühls bewusst werde, so empfinde ich dieses Gefühl schmerzhaft. Ein untergeordnetes geistiges Lustgefühl kann in mir Missgefallen hervorbringen, sofern ich mich diesem Gefühle auf nichtvernünftige Weise überlasse; und wenn das Thier in sinnlichen Gefühlen dumpf dahin lebt, so nimmt der menschliche Geist die sinnlichen Gefühle hin, sie würdigend und läuternd in dem höheren, nichtsinnlichen, urgeistigen Gefühle, indem er sich fühlt als fühlender Geist. Ebenso umfasst auch das Wollen wiederum das Wollen, ich kann mein Wollen wollen, und ich soll mein Wollen wollen. Es gehört ein Willenentschluss wiederum dazu, seinen Willen in jedem Falle vernunftgemäss zu bestimmen.

So ist mithin jedes dieser drei Grundvermögen auf sich selbst gerichtet. Jedes aber bezieht sich auch auf jedes andere. Denn ich erkenne und denke mein Empfinden und Fühlen, und ich soll es erkennen und denken; ich erkenne und denke aber auch mein Wollen und jeden meiner bestimmten Willenacte. Ebenso empfinde ich mein Erkennen und Denken, z. B. in dem allgemeinen Gefühle der Freude an der Wahrheit und des Schmerzes wegen der Unwissenheit, oder des Irrthums, und ich fühle und empfinde auch mein Wollen. Endlich will ich auch mein Erkennen und Denken; denn wenn ich nicht denken will und das Erkennen mir nicht zum Zweck setze, so werde ich auch die Arbeit des Denkens nicht vornehmen. Ich will aber auch mein Empfinden und Fühlen, das ist, ich richte meine Thätigkeit darauf, mich als empfindendes und fühlendes Wesen auszubilden. Und wenn wir diese drei Grundvermögen in ihrem wechselseitigen Verhältniss noch genauer betrachten, so findet sich, dass nur jedes durch die beiden anderen vollendet werden kann. Das Erkennen erstens und Denken, wenn es gedeihen soll, setzt Gefühl und Empfindung, Neigung des Herzens voraus, das edle Gefühl für Wahrheit, und fordert den reinen und starken Willen, nachzudenken und beim Denken auszuharren. Soll also der menschliche Geist sein Erkennen und Denken ausbilden, so ist gleichförmige Ausbildung des Herzens und Willens dazu unerlässliche Bedingung. Ebenso aber zweitens, soll das Herz und Gemüth ausgebildet werden, so ist dazu Erkenntniss nnd Nachdenken darüber erforderlich, was edel ist und schön, und welches Gefühl ein edles, ein reines und schönes ist, und welches nicht. In beständiger Selbstbetrachtung muss der freie Geist über sein Herz

wachen, wenn es zu Reinheit und Schönheit gelangen soll. Aber auch einen stetigen und starken Willen fordert die Bildung des Herzens, der Empfindungen und Gefühle, den reinen und starken Willen, durchaus sich nur guten und edlen Gefühlen hinzugeben, den unedlen und unreinen aber mit seiner ganzen Selbstmacht zu widerstehen. Ebenso aber auch drittens, die Vollendung des Wollens setzt gleichförmige Vollendung des Erkennens und des Empfindens voraus. Denn soll ich wollen, soll ich meine Thätigkeit auf irgend die Herstellung von etwas richten, so muss ich es als gut erkennen, ich muss einsehen, dass es würdig ist, zum Zweck eines vernünftigen Handelns angenommen zu werden, und auch die Theilnahme meines ganzen Herzens ist erforderlich, die harmonische Ausbildung des Gefühles, wenn ich in dem starken Willen des Guten ausharren soll. Denn wenn das Gute nicht meine Neigung für sich hat, wenn es mein Herz kalt lässt, so wird nun auch die Willenkraft ermangeln, das Gute zu vollführen. Hieraus ergibt sich die wesenliche Grundwahrheit in Ansehung des inneren Geistlebens, dass seine Vollendung in der harmonischen Entfaltung, in der gleichförmigen Fortbildung der drei Grundvermögen, des Erkennens, Empfindens und Wollens bestehe. Und darin bewährt sich sodann die echte Freiheit des menschlichen Geistes, dass er, als ganzes Wesen über sich selbst waltend und regierend, die Ausbildung des Erkennens, Empfindens und Wollens gleichförmig erstrebe und vollführe. Und somit sehen wir zugleich, dass der Geist sich in seinem Inneren findet als Ein selbständiges, organisches, lebendes Vernunftwesen.

Nachdem wir nun in diesen drei Wahrnehmungen im Allgemeinen uns selbst nach unserer inneren Mannigfalt beobachtet haben, lassen Sie uns noch *diese Resultate beziehen zu der Verschiedenheit des Geschlechtes, zu den verschiedenen Lebenaltern und zu dem Verhältnisse des Geistes zur Natur und zu Gott.*

Was zuerst die Verschiedenheit des *Geschlechtes* betrifft, so ist offenbar, dass der Inhalt aller dieser Wahrnehmungen erhaben ist über den Gegensatz des Geschlechtes, das ist, dass der Geist des Mannes und der Geist des Weibes alles diess auf völlig gleiche Weise in sich finden werden. Das mag wohl seyn, dass bei der jetzigen Vernachlässigung der Ausbildung des weiblichen Geistes nur sehr wenige Weiber zu dieser klaren Selbstbeobachtung gelangen, die wir hier vorgenommen haben; aber eben hieraus wird die Forderung klar, dass es eine ganz besondere Pflicht in Ansehung der Erziehung und Bildung des weiblichen Geistes ist, dass auch er zu dieser inneren Klarheit der Selbsterkenntniss hindurchgebildet werde, nicht aber erhalten werde in jener den Thieren ähnlichen Dumpfheit und Stumpfheit, welche bis zu vollem Selbstbewusstseyn des inneren Lebens nicht gelangt.

Zweitens, in Hinsicht des *Lebenalters.* Sehen wir das Kind an, wie es absichtlos sein geistiges Leben entfaltet, so entwickelt sich sein

geistiges Leben durch den reinen Vernunfttrieb, ohne volles inneres Selbstbewusstseyn seiner Freiheit, überwiegend nach Anlass der äusseren Verhältnisse, gemäss der Erweckung, die ihm von Aussen zu Theil wird. Das geistige Leben des Kindes ist für das Kind selbst mehr eine reine Begebenheit, die es selbst wenig zum Bewusstseyn bringt. Aber es ist eine Hauptforderung an die erste Erziehung und Bildung des geistigen Lebens des Kindes, dass, mit Schonung der Freiheit seiner Selbstentwicklung, ihm Anlass gegeben werde, sich seines eigenen geistigen Vermögens im Denken, Empfinden und Wollen stufenweis bewusst zu werden. Hernachmals aber das Jünglingalter ist fähig und bestimmt, das innere Selbstbewusstseyn der freien geistigen Lebendigkeit nach allen Vermögen, Thätigkeiten und Kräften auszubilden und zur Reife zu bringen. Ich sage, das Jünglingalter ist dazu bestimmt, und der Jüngling kann dahin gelangen. Dass aber leider nur sehr wenige Jünglinge bis dahin durchgebildet werden, ist wahr, die meisten bleiben im unvollendeten Selbstbewusstseyn hierüber, schon vermöge ihrer gewöhnlichen Beschäftigungen, in denen sie zu einer freien geistigen Wirksamkeit nicht gelangen. Diejenigen aber, welche so glücklich sind, sich einem freien Berufstande widmen zu können, der Wissenschaft, der schönen Kunst, irgend einem freien Beruf des practischen Lebens, diesen ist es um so dringender nöthig, die Selbsterkenntniss ihres eigenen geistigen Lebens sich zu erwerben, und diesen wird auch dazu die meiste Gelegenheit. Und unsere Wissenschaft, die Psychologie, gerade ist es, welche zu der Selbsterkenntniss des inneren Lebens verhelfen soll, aufdass dann der menschliche Geist seiner selbst zu wahrer Freiheit im Guten mächtig werde. Endlich aber das reife Alter des Menschen soll es in der Selbsterkenntniss des geistigen Lebens practisch zur Meisterschaft bringen, die im Jünglingalter erworbene Selbsterkenntniss als Grundlage der Lebenkunst ausbilden, und, in dieser Selbsterkenntniss des Geistes in Freiheit sein eigener Meister, seinen äusseren Beruf erfüllen, welcher es auch sey.

Betrachten wir endlich den Inhalt der vollendeten Selbstbeobachtung im Verhältnisse des Menschen zur *Natur* und zu *Gott*. In dieser Hinsicht ist die erste Selbsterkenntniss, dass das Leben des Geistes selbständig ist, dass es in sich selbst steht, nach seinem eigenen Gesetze sich bewegend, also zwar in Wechselwirkung mit der Natur und mit dem Leibe, aber nicht in einem Verhältnisse der unfreien Abhangigkeit davon; und wenn der Mensch bei der höheren Entfaltung seines geistigen Erkennens und Wirkens die Idee Gottes gefunden hat, und wenn er dann sein Verhältniss als lebendes Wesen zu Gott erkennt, so sieht er dann ein, dass sein individuelles Geistleben nur eine untergeordnete Selbständigkeit habe, untergeordnet unter Gottes unendliches Leben. Sich seiner endlichen Freiheit bewusst, erkennt dann der Geist, dass auch sein individuelles Geistleben in Gottes leitender, waltender, erziehender

und rettender Vorsehung steht. Auf diesen wichtigen Gegenstand werden wir zurückkommen, wenn wir selbst die Idee Gottes hier psychologisch, als in unserem Geiste gegenwärtig, werden gefunden haben.

10. Wir haben uns nun als Geist und als geistig lebendes Wesen im Allgemeinen selbst beobachtet. Es entsteht also jetzt die Aufgabe: das, was wir in uns im Allgemeinen gefunden haben, ins Einzelne beobachtend zu verfolgen, *uns in Selbstwahrnehmung in unser geistiges Leben weiter zu vertiefen,* also zuerst, im *zweiten Lehrstücke,* die Selbstwahrnehmung des Geistes als *denkenden* und *erkennenden Wesens* zu vollführen.

Diess soll wieder geschehen in einer Reihe von Wahrnehmungen. Die *erste Wahrnehmung* hat also *das Denken und das Erkennen überhaupt und im Allgemeinen* zu erfassen. Zuvörderst also haben wir uns zu beobachten als *denkende* Wesen, denkend über unser Denken. Indem wir auf uns hinschauen im Denken, finden wir uns dabei thätig. Das *Denken* ist eine Thätigkeit, und zwar eine *Thätigkeit, welche darauf gerichtet ist, irgend etwas in's Bewusstseyn zu bringen als Erkenntniss oder als Vorstellung,* wie gewöhnlich gesagt wird. Dieser Zustand des Vorstellens durch Denken findet sich aber verschieden zu seyn; entweder weiss ich das Gedachte gewiss, ich erkenne es auf vollendete Weise, z. B. ich mich, oder einfache arithmetische Wahrheiten, dass drei mal drei neun ist; oder aber es mangelt diesem Zustande etwas an Vollkommenheit, z. B., wenn das Ergebniss meines Denkens ein blosser Glaube ist, indem ich der Wahrheit des Gegenstandes nicht gewiss bin durch's Denken, oder auch eine blosse Vermuthung, eine blosse Meinung. Aber wie dem auch sey, irgend etwas bringe ich doch in's Bewusstseyn, in irgend einer Art durch's Denken. Ich also bin thätig im Denken, bin ich aber dabei freithätig? Ja! und: Nein! Ich bin nicht frei in dieser Thätigkeit, sofern ich denken muss, ich mag wollen, oder nicht, ich bin aber frei in der Thätigkeit des Denkens, insofern ich durch meinen bestimmten Willen mich entschliesse, gerade diess jetzt zu denken und nichts Anderes. Ferner, ich bin darin nicht frei, dass ich immer etwas denken muss, indem ich nicht leer denken kann, denn wenn ich auch über das Denken denke, ohne an einen bestimmten anderen Gegenstand des Denkens zu denken, so ist doch wenigstens das Denken mein Gegenstand im Denken, und das Denken ist ja auch etwas Bestehendes, eine wesenliche Thätigkeit. Ich bin ferner gar nicht frei in Ansehung meines Denkens in der Hinsicht, dass ich dabei an die Folge des Gedachten gebunden bin, ich kann etwas denkend nur erkennen, wenn ich schon das weiss, was dieser Gedanke voraussetzt. Wenn z. B. ein Nichtgeometer auf einmal anfangen sollte, die Ellipse zu denken, so kann er diess nur leisten, wenn er schon erkannt hat, was krumm ist, was Linie ist u. s. f. Ebenso wer über die Natur in der Naturgeschichte z. B. denken will, um zu einer anschaulichen Vorstel-

lung aller Naturgebilde zu gelangen, der muss methodisch, systematisch verfahren. Was ich aber schon im Denken inne habe, das kann ich hernach in jeder beliebigen Ordnung denken; dann sagt man, dass man den Gegenstand eigentlich weiss. Ein Geometer z. B. kann die geometrischen Gestalten, die er studirt hat, hernach in jeder beliebigen Ordnung denken. Sehen wir nun zunächst auf die Form unseres Denkens, so finden wir, dass es eine Zeitreihe bildet, eine stetige, ununterbrochene Zeitreihe, von welcher wir eines Anfangs uns gar nicht bewusst sind, und jeder bestimmte Gedanke, welchen wir bilden in dieser bestimmten Zeitreihe, folgt auf vorige Gedanken, und setzt auch schon ein bestimmtes Erkennen und Wissen voraus. Es ist eigentlich jeder folgende Gedanke nur ein weiteres Nachdenken über das, was man schon einigermassen weiss; und es entspringt der folgende Gedanke, oder das bestimmte, weitere Nachdenken aus dem ursprünglichen Triebe des Geistes, Wahrheit zu erkennen, das ist, die Dinge, wie sie sind, in's Bewusstseyn zu bringen. Wenn also das Denken Erfolg hat, so ist sein Ergebniss ein bestimmtes Vorstellen oder Erkennen, eine bestimmte Wahrheit, sey es nun in blosser Ahnung, oder im Glauben, oder als Vermuthung, oder sey es in vollendeter Erkenntniss. Aus diesen Betrachtungen ergibt sich also, dass das Denken diejenige Thätigkeit ist, wodurch bestimmtes Erkennen zustande gebracht wird, und zwar die reine und ganze Thätigkeit, wodurch Erkenntniss gebildet wird. Es kommen zwar auch noch andere Thätigkeiten mit vor, welche erforderlich sind, um eine bestimmte Vorstellung zustande zu bringen, z. B. die Phantasie, als die innere Bildkraft des Geistes. Aber die Phantasie bildet nicht die Erkenntniss, sie bildet einen Gegenstand der Erkenntniss, welcher Gegenstand dann durch Denken auch erkannt wird. Also ist die Phantasie zwar eine Thätigkeit, die bei dem Erkennen mit zu Grunde liegt, aber sie ist nicht die Thätigkeit des Erkennens selbst; diese ist nur das Denken.

Beobachten wir uns nun zweitens in Ansehung des Erkennens, um zu finden, was *Erkennen* ist. Erkennen ist ein bestimmtes *Verhältniss,* nicht eine einfache Eigenschaft, sondern das Verhältniss des *Erkennenden und des Erkannten,* welche vereint sind in der *Erkenntniss* davon als Wahrheit. Denn sowie ich irgend eines Erkennens mir bewusst werde, so unterscheide ich mich, das Erkennende, von dem Erkannten, und beide unterscheide ich von der Erkenntniss. Ich finde also, dass das Erkennen auf einer Unterscheidung beruht, auf einem Gegensatz, und dass es gerade das Verhältniss der Vereinigung ist zwischen den beiden Unterschiedenen *). Welches ist nun diese Vereinigung des Er-

*) Das Denken und Erkennen ist vorwaltend nach der Wesenheit oder Kategorie der Selbheit, wie das Gefühl nach der Kategorie der Ganzheit bestimmt.

kennenden und des Erkannten in der Erkenntniss? Das Erkannte ist da für das Erkennende, es ist mit ihm wesenlich vereint, ihm gegenwärtig, und der Inhalt dieses Gegenwärtigseyns ist die Erkenntniss. Beide sind

Im Erkennen treten das erkennende und erkannte Wesen mehr selbständig einander gegenüber, die Unterscheidung zwischen Subject und Object wird bestimmter und deutlicher, und dadurch wird die Betrachtung des Gegenstandes nach seiner selbständigen, eigenthümlichen Wesenheit möglich. Im Gefühl hingegen bilden das fühlende und gefühlte Wesen mehr ein ungetrenntes Ganze, das fühlende Ich nimmt den gefühlten Gegenstand, nach seiner ganzen, ungetheilten Wesenheit, in seine ganze Wesenheit auf, verschmilzt ihn mehr mit seinem ganzen Wesen. Daher scheint auch das Gefühl mehr das ganze Ich zu afficiren, und inniger, fester in ihm zu haften, während das Erkennen das Ich und den erkannten Gegenstand in grösserer Trennung bestehen lässt. Aus diesem Character des Erkennens und Fühlens geht auch hervor, dass das Denken und Erkennen, weil mehr durch die Selbheit bestimmt, freier bleibt, leichter von einem Gegenstande zum anderen sich fortbewegt, während das Gefühl abhangiger ist, fester an dem Gegenstande bleibt und dadurch die Hauptgrundlage für das Gewöhnen und die Gewohnheit bildet. Es geht aber ferner aus diesem unterschiedenen Character hervor, dass das Denk- und Erkenntniss-Vermögen allein die Wahrheit zu fassen vermag, weil es jeden Gegenstand nach seiner eigenthümlichen Selb-Wesenheit ergreift, während das Gefühl nur die Beziehung eines Gegenstandes zu uns als ganzem Wesen ausdrückt und sich daher in der Art, wie ein Gegenstand uns anwirkt, unsere ganze Seyn-, Denk-, Gefühl- und Willenweise ausspricht. Ein und derselbe Gegenstand wirkt daher auch einen Jeden nach seinem ganzen Inneseyn, seiner ganzen Gemüthstimmung verschieden an, stärker oder schwächer, sey es angenehm, oder unangenehm; und derselbe Gegenstand, der den Einen angenehm berührt, wegen seiner ganzen Seynsweise, berührt aus demselben Grunde einen Anderen unangenehm. Nicht so ist es bei dem Erkennen. Der Gegenstand ist in der Erkenntniss für Jeden derselbe, die Wahrheit ist daher auch für Alle dieselbe und soll selbständig von Allen erkannt werden. So sind also Erkennen und Fühlen vorwaltend durch die Selbheit und Ganzheit bestimmt. Schon früher sind diese Wesenheiten als die beiden Grundwesenheiten in der Grund-Einheit des Ich erkannt. Hier zeigen sie sich als auch die beiden entgegengesetzten Vermögen des Geistes bestimmend, während die Einheit, insofern sie sich als von den beiden entgegengesetzten Grundwesenheiten, als Ur-Einheit, unterschieden zeigt, in dem Vermögen des Geistes als Wille sich offenbart, welches das Ur-Vermögen, das bestimmende, leitende, regierende Vermögen des Geistes ist. Diese scharfe Begriffbestimmung der geistigen Vermögen in Krause's Psychologie ist durchaus neu, wahrhaft kategorisch, die wirkliche Wesenheit ausdrükkend, und zeigt, wie fruchtbar in ihrer weiteren Entwicklung die Grundwesenheiten oder Kategorien sind, die dem oberflächlichen Beobachter als leer erscheinen. Zugleich ist aber zu bemerken, dass Krause nie nach blossen Kategorien verfährt, wodurch ein bloss hypothetisches Gerüst aufgeführt würde, sondern dieselben in dem Erfahrunggebiete selbst durchbestimmt. Es ist so-

vereint zusammen das Erkennende und das Erkannte, aber beide bleiben in ihrer selbständigen Wesenheit bestehen. Ich erkenne z. B. die Aussenwelt, sie ist mir gegenwärtig auf diese bestimmte Weise, sie ist also mit mir vereint; aber desshalb bleibe ich unverändert, und die Aussenwelt bleibt unverändert, es wird der Aussenwelt nichts dadurch gegeben und genommen, sie ist vereint mit mir, bleibt aber selbständig bestehen. Wir sehen also, dass die Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten eine solche ist, dass die Selbständigkeit beider dabei besteht. Diese Beschreibung der Wesenheit des Erkennens würde gänzlich unnütz seyn, wenn nicht Jeder in sich Erkenntniss hätte, an welcher er sofort ersehen kann, dass diese Erklärung richtig ist. Betrachten wir nun aber dieses Verhältniss des Erkennens in seiner inneren Verschiedenheit und Mannigfalt. Da finden wir folgenden grundwesenlichen Unterschied unserer Erkenntniss. Es ist nämlich die Erkenntniss 1) ein *rein inneres Verhältniss* des Geistes, indem der Geist sich selbst erkennt. Hier ist der Geist das Erkennende, der Geist ist auch das Erkannte, und die Erkenntniss ist selbst wieder eine Eigenschaft des Geistes. Es ist also hier der Geist von sich selbst unterschieden als Erkennendes und Erkanntes, er ist zu sich selbst bezogen und mit sich selbst vereint in der Erkenntniss und behauptet, dass, wie er sich erkenne, also er auch sey. Es ist also die Selbsterkenntniss des Geistes eine reine Selbstbeziehung des Geistes zum Geist, ein rein Inneres. Aber ausser diesem Gebiete der ursprünglichen Erkenntniss behaupten wir 2) auch noch ein anderes Gebiet der Wahrheit in solchen Erkenntnissen, deren Gegenstand nicht das erkennende Wesen selbst ist, sondern wo das Erkannte ein *Aeusseres* ist. Da wird also angeblich ein Aeusseres mit dem Geiste in Verbindung vorausgesetzt, so dass das Aeussere, wie es ist, dem Inneren, dem erkennenden Geiste, gegenwärtig sey. Das Gebiet dieser behaupteten äusserlichen, objectiven, Erkenntniss ist dreifach. Denn erstlich behauptet jeder menschliche Geist, zu wissen von einer äusseren Objectenwelt, von einer äusseren Natur, die da, im Raume und in der Zeit ausgedehnt, sich selbst gestaltet. Zweitens behauptet jeder menschliche Geist, zu wissen von anderen menschlichen Geistern, die sich ihm mittheilen durch die Natur und durch die Leiber. Diese Behauptung macht Jeder, selbst der noch sogenannte Wilde, das noch ungebildete Volk. Aber wir finden noch höhere Behauptungen, als diese, die Behauptung vornehmlich, dass Ein unendliches, unbedingtes

gar dieses kategorische Verfahren von Krause in diesen Vorlesungen sichtbar verdeckt worden, um die Geister zunächst von der verkehrten Methode abzulenken, die alle genaue Erforschung der verschiedenen Erfahrunggebiete vernichtet, indem sie von vornherein einzelne untergeordnete Thatsachen nach ebenso untergeordneten, unklaren kategorischen Begriffen bestimmen will.
Anm. d. H.

Wesen existire, Gott genannt, wiewohl in Ansehung dieser Behauptung manche Völker und in vielen Völkern viele einzelne Menschen diesen Gedanken gar nicht fassen. In Ansehung nun aller solcher angeblichen Erkenntnisse, wo das Erkannte ein Aeusseres ist, entsteht für den nachdenkenden Menschen und wesenlich für die Psychologie die Frage: wie kommen äussere Dinge zu uns herein in das Verhältniss, erkannt zu werden? Offenbaren sie sich uns? Aber wie können sie sich uns, und wie einem Anderen so offenbaren? Und wie können wir wissen, ob diese behaupteten Erkenntnisse Offenbarungen wirklicher Wesen ausser uns sind, oder ob es bloss innere, geistige Gedanken sind, die da wohl ihre geistige Existenz haben mögen, — aber vielleicht keine äussere? Und wie kommen wir also dazu, in unseren Vorstellungen äusserer Dinge über uns selbst hinauszugehen, der Vorstellung äusserer Dinge objective Gültigkeit beizumessen? Wir kommen ja doch zu diesen Dingen nicht heraus, denn was sind unsere Behauptungen immer anders, als unsere Vorstellungen? Mit anderen Worten; wie wissen wir von den Dingen an sich, da wir doch immer nur Vorstellungen von Dingen haben? *Kant* drückt diese Frage so aus: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Oder deutlicher gesagt: wie ist es möglich, dass der Geist in sich selbst gewiss werde, dass mit seinen Gedanken von äusseren Dingen äussere Dinge selbst entsprechend verbunden sind? Diese Frage zu beantworten, sagt *Kant*, ist der ganze Inhalt der Philosophie; und *Fichte* behauptet, dass derjenige Mensch, welchem diese schwierige Frage noch nicht zu Geiste gekommen und noch nicht auf's Herz gefallen sey, überall noch nicht zum Denken erwacht sey, und dass, im Gegentheil, Wer diese Frage versteht und sie im Ernste erhebt, zu philosophiren anfange, sich von dem gemeinen Standpunkte erhebe zu dem Standpunkte des philosophischen Denkens. Beantworten nun können wir hier diese Frage noch nicht, sondern erst weiter unten, aber erhoben musste sie hier werden, wo sie sich darstellt in der Beobachtung des Geistes.

Wenden wir uns nun zu der *zweiten Wahrnehmung* dieser Reihe: *das Denken als Denkreihe und als Gedankenlauf* zu erfassen. Folgendes sind die Hauptpunkte der selbstbeobachtenden Antwort dieser Frage.

1) Das Denken ist eine *Reihe von einzelnen Gedanken als Gliedern.* Denn wir nennen eine Reihe ein Vereinganzes aus mehren Theilen, welche Theile mit einander verbunden sind; z. B. eine Zahlenreihe, oder eine Reihe von Pflanzengebilden, oder Thiergebilden in der Natur. Aber solche Theile, die unter einander zu einem Vereinganzen verbunden sind, nennen wir Glieder. So nennt schon der Mathematiker jeden Theil einer analytischen Reihe ein Glied, einen Terminus. Also sind wir befugt, zu behaupten, dass unser Denken Eine Reihe ist, das ist, ein Vereinganzes von Theilen, welche alle unter sich zu diesem Ganzen verbunden sind. Dass es so ist, findet Jeder in folgenden einzelnen Punkten be-

stätigt. Die einzelnen Gedanken folgen stetig in der Zeit auf einander, sie machen also in der Form des Denkens Ein Vereinganzes aus, aber die Gedanken, als Glieder der Reihe, stehen ursprünglich in einem nichtzeitlichen Zusammenhange, sie stehen an sich in einem sachlichen Zusammenhange. Z. B. denken Sie die Reihenfolge der geometrischen Theoreme, so bilden sie freilich im denkenden Geometer eine Zeitreihe; aber der Grund, dass sie gerade so folgen, ist nicht ein zeitlicher, sondern ein sachlicher, ein ewiger Grund. Der Geometer muss diese Dinge in der Folge denken, in der sie an sich sind. Es sind also die Glieder der Denkreihe auch sachlich verbunden, nach ewigen und zeitlichen Gründen, und sehen wir genau hin, wie sie alle mit einander verbunden sind, diese einzelnen Gedanken, so finden wir, dass jeder mit jedem etwas Gemeinsames hat; z. B. alle Anschauungen des Geometers haben das Gemeinsame, dass sie Raumbestimmtheiten sind, dass sie alle enthalten sind in dem Einen Raume. Alle Gedanken, die wir hier entwicklen, z. B., haben das Gemeinsame, dass sie irgend eine Wesenheit der Seele betreffen, und wenn ich überhaupt alle Gedanken denke, die irgend ein Geist denken mag, so haben sie gewiss alle das mit einander gemeinsam, dass der Inhalt jedes Gedankens Etwas ist, das heisst, ein Wesenliches ist. Dadurch also, dass alle einzelne Gedanken Einheit des Gegenstandes haben, dadurch ist die Möglichkeit begründet, dass sie alle stetig auf einander folgen können. Aber von der anderen Seite hat auch jeder Gedanke gegen jeden einen Unterschied, jeder Gedanke denkt etwas, was jeder andere Gedanke nicht denkt. Denn wäre diess nicht, so wäre es ja nicht ein selbständiger Gedanke. Dadurch also entspringt die Reihenfolge unserer Gedanken, wonach sie aus Gliedern besteht, dass jeder Gedanke etwas Eigenthümliches hat. Daraus sehen wir also, dass es wahr ist, was oben behauptet wurde, das Denken ist eine Reihe von Gliedern.

2) Die Denkreihe füllt nicht allein unsere innere Zeitreihe aus, sondern sie fällt zusammen mit der Zeitreihe der Gefühle und mit der Zeitreihe der Willenfolge. Nun haben wir oben gesehen, dass Denken, Empfinden und Wollen sich wechselseits bestimmen und bedingen. Hier kommt die bestimmte Wahrnehmung dazu, dass die drei individuellen Zeitreihen unserer bestimmten Gedanken, Gefühle und Willenacte *Eine organisch verbundene Zeitreihe* unseres inneren Lebens sind.

3) Wie verhalte ich mich selbst als Geist zu meiner Denkreihe? Ich unterscheide mich, als geistiges Wesen, von dieser ganzen Denkreihe, ich bin die denkende Thätigkeit. Ich *bestimme mit Freiheit* den Lauf und die Folge meiner Gedanken, und zwar so, dass der Grund, wesshalb gerade dieser Gedanke folgt, und kein anderer, nicht enthalten ist in allen vorhergehenden Gedanken, sondern enthalten ist in meiner freien Entschliessung, wonach ich gerade diess Bestimmte jetzt wissen will und nichts Anderes. Dieser Freiheit kann sich Jeder

bewusst werden dadurch, dass er jede Anforderung, einen bestimmten Gedanken zu vollziehen, in sich aufnehmen und ausrichten kann, wenn ihm nur die Sprachzeichen von einem Anderen mitgetheilt werden. Ich sage jetzt: Rose, Gefühl, Tisch, Sonne. Das habe ich so eingerichtet, dass es recht verschiedene Dinge sind, und Jeder hört sogleich, von welchen Dingen diese Wörter verstanden sind. Also in Einer Reihe die Gedanken dieser Gegenstände folgen lassen, davon war der Grund nicht zu finden in den Gedanken, die ein Jeder von Ihnen vorher gehabt hatte, sondern in denen, die ich gehabt hatte, und in Ihrem freien Entschlusse, mich zu hören. Daraus ergibt sich: der ganze Lauf meiner Gedanken ist ursprünglich bestimmt von obenherein, durch Einwirkung meiner Freiheit als ganzen Wesens. Aber diese Freiheit wirkt auf doppelte Weise. Erstens *unbewusst,* so dass ich mir nicht bewusst bin, dass und wie ich mit Freiheit meine Gedankenreihe bestimme, indem ich mich denkend gehen lasse, meinen Gedanken freien Lauf lasse. Da aber wirkt dennoch meine Freiheit, nur dass ich mich deren nicht bewusst mache. Diess nennt man gewöhnlich den unwillkürlichen Gedankenlauf. Aber die Benennung ist sachwidrig; denn dieser Gedankenlauf ist nicht unwillkürlich, wenn man scharf hinsieht, die Willkür wird nur nicht in's Bewusstseyn gebracht. Dieser sogenannte unwillkürliche Gedankenlauf hat folgende artverschiedene Bestimmungen. Entweder ist er bestimmt nach einem bestimmten Gesetze, welches ich mit freiem Willen angenommen habe; z. B. jeder Wissenschaftforscher, der im Nachdenken und Erfinden begriffen ist, hat sich entschlossen, dieses Bestimmte zu untersuchen, z. B. ein Geometer, der eine krumme Linie discutirt. Diesem bestimmten Zweck zufolge, fängt er an, nachzudenken, aber während des Nachdenkens vergisst er sich und alles, was ihn umgibt. Es scheint also, als wenn sein Gedankenlauf unwillkürlich wäre, er ist aber gar sehr willkürlich; denn er geht aus seiner Freiheit stetig hervor, nur denkt der nachsinnende Geist nicht daran. Wenn aber sein Denken verwickelt wird, wenn er in Irrthum aus Unachtsamkeit sich verflochten findet, so wird er sich seines Irrthumes bewusst, und sucht mit Freiheit zur Wahrheit zu lenken. Andererseits geht der sogenannte unwillkürliche Gedankenlauf nach Gefühlen fort und nach Neigungen, wie z. B. in jedem Menschen, dessen Gemüth von einer Neigung oder Abneigung leidenschaftlich bewegt ist; hier folgen die Anschauungen und Gedanken, als Thätigkeiten, seinen Gefühlen, hier ist das Herz, das Gemüth, der zunächst bestimmende Grund. Aber auch dabei wirkt seine Freiheit; denn mit seinem Willen hat er sich überlassen dieser bestimmten Empfindung und Leidenschaft, und wenn sein Wille aufhört, sich zu überlassen, so wird er Meister seines Gemüths, und jener unwillkürliche Gedankenlauf, den das Gefühl angeregt, steht still und wird ein anderer. Aber obschon wir meist uns der Freiheit nicht bewusst werden, womit wir unseren Gedankenlauf bestimmen, so ist es doch eine höhere Stufe

des Denkens, wenn wir zweitens mit *besonnenem Bewusstseyn*, nach vernünftigem Zweckbegriff die Reihe unseres Denkens und Erkennens bestimmen.

Sehen wir auf diesen Fall hin, dass wir die Fortsetzung unserer 11.
Denkreihe selbst bestimmen durch Freiheit, in bestimmtem Bewusstseyn, so zeigt sich, dass diess zunächst in Folge bestimmter Willenentschlüsse, nach bestimmten Begriffen geschieht, so dass der Grund, wesshalb gerade unser Denken diesen Lauf nimmt, gar nicht enthalten ist in dem Individuellen, was vorher gegangen ist, sondern in einem allgemeinen Gedanken, den wir uns zum Zwecke setzen. Zugleich findet sich aber auch, dass wir mit Bewusstseyn unseren Gedankenlauf bestimmen nach den Neigungen unseres Herzens oder Gemüthes, und dass, sowie eine andere Neigung in uns aufsteigt, demgemäss auch durch unsere Freiheit die ganze Denkreihe gebildet und bestimmt werden kann. Auf solche Weise ist es in Ansehung unseres Gedankenbildens, wie etwa mit dem Athmen. Auch ohne daran zu denken, athmen wir, wir können aber auch das Athmen mit bewusster Freiheit bestimmen.

Bis jetzt haben wir nun die Denkreihe als Ganzes betrachtet und in ihrer Beziehung zu dem Geiste, der darüber waltet. Jetzt lassen Sie uns nun genauer darauf hinmerken, *auf welche Weise diese Denkreihe, dieser Gedankenlauf, für uns im Bewusstseyn gegenwärtig ist.* Es entfaltet sich doch die Denkreihe in der Zeit, ein Glied folgt aus dem anderen. Ein Theil der Denkreihe ist also verflossen, der andere wird verfliessen, eines Anfangs oder Endes sind wir uns nicht bewusst. Aber doch ist das verflossene Denken für uns noch da; und das künftige Denken ist für uns schon da, indem wir es in Gedanken vorausnehmen. Es macht also unsere Denkreihe für uns Eine Gegenwart aus, ob wir gleich in der Zeit allaugenblicklich mit fortrücken; das ist, wir haben die Fähigkeit, dessen noch inne zu seyn, was gedacht worden ist, uns wiedererinnernd, und dessen schon inne zu seyn, was zukünftig erst in dieser Reihe daseyn wird, indem wir es im Geiste voraussehen. Daher finden wir, dass wir ein Vermögen der Erinnerung haben, ein Vermögen, dessen inne zu seyn, was schon vergangen, und dessen, was erst künftig ist. Oder mit einem anderen Worte, es ist uns unsere Zeitreihe oder Denkreihe gegenwärtig durch das *Gedächtniss.* Diese innere Erscheinung des geistigen Lebens ist es, die Erscheinung des Gedächtnisses und der Erinnerung, worüber wir uns jetzt durch Selbstbeobachtung klar werden wollen.

Es entspringt also die Aufgabe der *dritten Wahrnehmung:* zu beobachten, *was Erinnerung und Gedächtniss ist, und auf welchen Gesetzen sie beruhen.*

Zuvörderst mögen einige Vorerinnerungen über den Wortgebrauch und über den Geist dieser Untersuchungen vorausgeschickt werden. Erstens, wir fassen hier das Erinnern und die Thätigkeit des Gedächt-

nisses nur auf als reingeistige Erscheinung. Die leiblich-sinnlichen Bedingnisse davon können wir erst im dritten Theile erwägen, z. B. die Lehre vom Schallgedächtniss, Gesichtgedächtniss, Ortgedächtniss u. dgl. Zweitens, was die Worte betrifft, so bedeutet Gedächtniss eigentlich das Ganze des Gedankens, wie Verzeichniss, Vermächtniss und andere Wörter anzeigen. Dann aber bedeutet das Wort insbesondere das Vermögen, das Gedachte festzuhalten, und wieder in klares Bewusstseyn zu bringen. Daher insofern gesagt werden kann, dass wir soviel wissen, als wir im Gedächtniss halten, „tantum scimus, quantum memoria tenemus." Zunächst also geht das Gedächtniss auf Gedanken, Vorstellungen, Erkenntnisse, es ist ein intellectuelles Vermögen; mittelbar aber geht es durch Gedanken und Vorstellungen auch auf Gefühle und Willenhandlungen, deren man auch gedenket. Daher spricht *Suabedissen* nicht übel von einem Gedächtniss des Herzens. Aber hier betrachten wir wiederum nur das Gedächtniss im eigentlichen Verstande, das Gedenken oder die Gegenwart bestimmter Gedanken und Erkenntnisse. Drittens sagen wir für Gedächtniss auch gleichgeltend Erinnerung; diess ist aber nicht genau geredet. Denn Erinnerung geht gleichförmig auf Vorstellen, Empfinden und Wollen, weil Erinnerung heisst: der Zustand des Inneseyns, sey es in Gedanken und Gefühlen, oder in Willenhandlungen. Viertens, gewöhnlich wird das Gedächtniss nur einseitig betrachtet, als das Vermögen des Festhaltens und Wiederherstellens schon gehabter Gedanken, als eben bloss in Beziehung auf die Vorzeit, als Wiedergedächtniss, oder Wiedererinnerung. Hier aber müssen wir die ganze innere Erscheinung des Geistlebens betrachten, wonach der Geist sowohl des Vergangenen, als auch des Künftigen gedenkt. Und fürwahr, es ist ebenso wichtig, sich an das Vergangene erinnern, als auch des Künftigen gedenken, z. B. eines wichtigen Vorsatzes seiner künftigen Lebenbestimmung.

Gehen wir nun zur Auflösung dieser Aufgabe durch die Beobachtung selbst; da finden wir folgende Reihe von einzelnen Thatsachen: Erstens, wir sind uns inne unserer Einen, ganzen Denkreihe bloss für unbestimmte, endliche Zeit, die in Ansehung unseres gegenwärtigen Lebens nicht einmal bis an die Geburt reicht, kaum bis in das dritte, vierte Jahr der Kindheit. Ebenso gedenken wir schon der künftigen Denkreihe und überhaupt der künftigen Zeitreihe, indem wir das Künftige eben schon so als wirklich vorstellen, wie wir das Geschehene noch als wirklich vorstellen. Und sowie sich ein grosser Unterschied zeigt unter den Menschen in Ansehung der Erstreckung der Wiedererinnerung, so zeigt sich auch ein nicht weniger grosser Unterschied in der Erstreckung und Stärke der Vorauserinnerung, des Vorausschauens, des Vorgedenkens; und sowie sich der Mensch durch die bestimmte gesetzmässige Wiedererinnerung des Durchlebten von den Thieren unterscheidet, so erhebt ihn besonders die bestimmt gedachte Voraussicht der Zukunft über der Thiere Daseyn und Leben. Je gebildeter, lebenvoller ein Geist und ein

Mensch ist, desto weiter rückwärts und vorwärts erstreckt sich sein Gedächtniss und sein Vorausschauen. Zweitens, nicht nur sind wir uns inne der ganzen Gedankenreihe im Allgemeinen, sondern vorwaltend einzelner bestimmter Glieder derselben. Das Erste macht die allgemeine Erinnerung aus, wonach Jeder sich inne ist, erinnert, in der Zeit stetig Bestimmtes gedacht zu haben; das Andere giebt die singuläre oder individuelle Erinnerung concreter Einzelheiten, welche in vorwaltender Lebendigkeit aus jener ganzen Reihe hervortreten. Drittens, die Folge unserer bestimmten concreten Erinnerung ist gar nicht an die Zeitfolge der Gedanken selbst nothwendig gebunden. Wir können zwar, wenn wir wollen, auch mit Beobachtung der Zeitfolge uns erinnern, und zwar geht diess auf doppelte Weise an: entweder, dass wir von dem jetzigen Momente aus rückwärts gehen, gleichsam rückwärts leben in der Erinnerung, oder so, dass wir von einem früheren Zeitpunkte der Erinnerung anheben, und sie von da aus stetig bis zum jetzigen Zeitpunkte fortsetzen. Dieses Wiedererinnern der Zeitreihe nach der Zeitfolge ist aber wieder nicht an die Zeit gebunden, die Erinnerung kann kürzer, sie kann ausführlicher seyn, sie kann in Einer Minute Jahre durchlaufen, sie kann aber auch über der Erinnerung dessen, was in Einer Minute geschehen, Stunden zubringen. Wenn wir aber gleich in unserer Wiedererinnerung die Zeitfolge nachahmen können, so müssen wir es doch durchaus nicht. Wir können, welche bestimmte Glieder wir wollen, aus jeder Stelle der verflossenen Denkreihe hervorrufen, und zwar so, dass die Zeitfolge uns dabei gar nicht kümmert; wir verfahren dann nach allgemeinen Gedanken, nach Begriffen, die wir soeben im Bewusstseyn haben. Denke ich z. B. den Gedanken eines Planeten, so werden mir die Momente wieder einfallen, wo ich bestimmte Planeten beobachtet habe. Will sich der Mathematiker erinnern etwa an die Eigenschaften der Kreislinie, so stehen ihm gleich seine früher gehabten Gedanken wieder vor. Ferner, wir verfahren dabei nach bestimmten Willenentschlüssen. Wenn ich z. B. eine bestimmte Arbeit fortsetzen will, so rufe ich die Erinnerung an das hervor, was ich früher geleistet. Wir verfahren aber auch dabei nach unserer freien Neigung. Bin ich z. B. in Gefühlen der Liebe, der Freundschaft, und hange diesen Gefühlen nach, so kommt mir die Erinnerung werther Freunde wieder vor, geweckt durch diese Gefühle und gehalten von diesem bestimmten Begriffe. Viertens, beziehen wir uns selbst als ganzes Ich zu der Erscheinung des Gedächtnisses und der Erinnerung, so erschauen wir uns in dieser Hinsicht dreifach: 1) als *Vermögen* des Gedächtnisses und der Erinnerung, indem wir wissen, dass wir der ewige Grund sind, uns zur Erinnerung von diesem, oder jenem selbst zu bestimmen. Wir schreiben uns Erinnerungvermögen zu, sofern wir uns erkennen als den Grund der Möglichkeit des Erinnerns. 2) Wir finden uns aber auch dabei *thätig*, wirksam, wir schreiben uns eine Gedächtnissthätigkeit zu, weil wir innerlich

wahrnehmen, dass wir selbst der zeitliche Grund davon sind, dass wir gerade dessen und dessen gedenken, soeben jetzt, die zeitliche Ursache davon, dass wir etwas auffassen, es uns einprägen und festhalten. 3) Wir finden uns dabei auch als *Kraft*, indem wir dem menschlichen Geiste Gedächtnisskraft, Erinnerungkraft zuschreiben, desshalb, weil wir finden, dass unsere Thätigkeit dabei von bestimmter Grösse ist; daher wir ganz richtig sagen, das Vermögen des Gedächtnisses ist allen Menschen gemeinsam, auch die Thätigkeit des Erinnerns überhaupt, aber die Kraft und Stärke des Gedächtnisses ist bei verschiedenen Menschen verschieden.

Betrachten wir nun, fünftens, genauer unsere Thätigkeit des Gedächtnisses und der Erinnerung, so finden wir zunächst, dass sie entweder mit Bewusstseyn ist, oder ohne Bewusstseyn, willkürlich, oder unwillkürlich. Thätig sind wir immer, wenn wir irgend an etwas gedenken, aber wir sind uns meistens dieser bestimmten Thätigkeit nicht bewusst: Daher sagen wir denn, dass uns unwillkürlich etwas einfällt, indem wir überhaupt unserer ganzen Thätigkeit in ihrem inneren individuellen Spiele niemals vollkommen bewusst sind. Daher geschieht es sehr oft, dass uns vergangene, oder künftige Dinge einfallen, sogar wider unseren jetzt herrschenden Willen, oft, wie wir sagen, sich aufdrängend, wo uns die Erinnerungen sehr ungelegen kommen, und zwar für den Geist und für das Herz. Daher jene griechischen Denker wohl nicht ohne Bedeutung sagten, es käme ihnen nichtsowohl darauf an, die Gedächtnisskunst zu erlernen, sondern die Vergesskunst und die Kunst, seine ungehörigen Gedanken aus dem Sinne zu schlagen. Vielleicht werden Sie es auch in Ihrer Erfahrung so gefunden haben, wie ich, dass uns oft, wenn wir auch in wissenschaftlichem Nachdenken vertieft sind, individuelle Lebenscenen einfallen, gar unschuldigen Inhalts und anscheinend ohne alle Bedeutung, sogar ohne alle Beziehung auf unsere übrigen jetzigen Gedanken. Gibt man sich solchen fremdartigen Anschauungen hin, die in der Erinnerung aufsteigen, so wird man gestört, es entspringt alsdann die Forderung, sich gleich solcher fremdartigen Gedanken und Wiedereinfälle zu entledigen; da ist das beste Mittel diess, dass man mit Freiheit des Willens davon absieht, und auf das hinsieht, was einem soeben wichtig ist. Dann wird der Geist anderwärts beschäftigt, und jene Erinnerungen schwinden. Wer sich's aber in den Kopf setzt, mit Gewalt solche Gedanken zu vertreiben, wird meistens nichts ausrichten, sondern um sie zu vertreiben, lässt er sich tiefer mit ihnen ein und wird noch mehr gefesselt. Aber viel wichtiger für unser geistiges Leben ist der andere Theil unserer sich wiedererinnernden Thätigkeit, wo wir mit besonnenem Bewusstseyn willkürlich uns erinnern Denn durch diese Macht der freiwilligen Erinnerung ist es dem Menschen möglich, die Wahrheiten nach jeder Ordnung zu überschauen, und sich an alles das zu erinnern, was ihm auch soeben practisch wichtig ist, sogar dann, wenn es seinem Gemüthe zuwider ist, es aber die Pflicht fordert. Aber

diese bewusste, willkürliche Erinnerung muss selbst durch sorgfältige Thätigkeit geweckt und gestärkt werden, der endliche Geist muss Fleiss darauf wenden, dass sein freier Wille seiner Erinnerungen mächtig werde. Dazu ist unter anderem auch behülflich, einmal, dass man sich periodisch im Auffassen, Festhalten und Wiedererinnern übt, und insbesondere, dass man periodisch die Erinnerung an alles das erneuert, was Einem zu wissen wichtig und nöthig ist. Wenn z. B. ein Mathematiker, bei dem so überaus grossen Umfang des bestimmten Wissens dieser Art, alles seines Wissens in freier Erinnerung mächtig werden will, so muss er periodisch weitere, oder kürzere Uebersichten im Gedächtniss erneuern; thut er diess, so wird dann im vorkommenden Falle, wenn er für irgend einen Zweck einer bestimmten Erinnerung bedarf, ihm sein Gedächtniss zu Gebote stehen.

Diess betraf die *Form* der Thätigkeit des Gedächtnisses. Lassen Sie uns nun auf die Hauptverrichtungen des Gedächtnisses sehen, oder auf die *Hauptfunctionen*. Diese sind folgende drei: erstens, das *Erfassen* und Einprägen dessen, was man behalten oder merken will. Diess geschieht, indem der Gegenstand wiederholt lebendig angeschaut oder vorgestellt wird, und indem der thätige Geist auch seiner Thätigkeit dabei sich bewusst ist und ihrer Gesetze. Denn Mutter des Gedächtnisses ist die Anschauung, die lebendige Vorstellung, und, bildlich zu sagen, der Vater des Gedächtnisses ist der besonnene, thätige Geist. Wird diese Function des Auffassens und Einprägens weiter in ihr Inneres verfolgt, so entsteht die Kunstanweisung zu dem sogenannten Memoriren im weiteren Sinne, wovon eine untergeordnete Art das sogenannte Auswendiglernen ist, indem das Auswendiglernen nicht nur auf den Inhalt der Gedanken geht, sondern auf die, zum Theil zufällige, Form der Sprache. Die zweite Thätigkeit aber des Gedächtnisses ist das *Festhalten*, so dass die Verbindung des bestimmten Gedankens mit dem ganzen Leben des Geistes erhalten wird. Dass diess eine besondere Function des Gedächtnisses ist, kann man daraus sehen, dass die Menschen in dieser Hinsicht so verschieden sind. Mancher fasst ausserordentlich leicht auf, und prägt es sich leicht ein, weiss es auch wenige Momente nachher mit ganzer Bestimmtheit herzusagen, aber in kurzer Zeit ist es verschwunden. Andere fassen sehr schwer, halten aber sehr leicht fest. Wieder Andere haben beide Fähigkeiten in hohem Masse, und das sind die sogenannten starken Gedächtnisse, die ebenso schnell auffassen, als sie ihr ganzes Leben festhalten. Die dritte Function endlich des Gedächtnisses ist das *Wiedererneuern*, das ist, die Wiedervergegenwärtigung in den fliessenden Momenten der Gegenwart. Diess ist darum eine bestimmte Function, weil die ursprüngliche erzeugende Thätigkeit des Gedankens ganz dieselbe ist, als die, wodurch er wieder in's Gedächtniss gesetzt wird, mithin ein neuer Act erfordert wird, der dem ursprünglichen Acte des Lernens und Auffassens völlig ähnlich ist.

Merken wir nun, sechstens, inbesondere auf die *Gesetze*, wonach die Wiedererinnerung des Gedächtnisses erfolgt. Diese sind theils Gesetze des thätigen Geistes, *subjective* Gesetze, theils Gesetze der Sache, *objective* Gesetze, die in der Beschaffenheit dessen liegen, dessen man sich wiedererinnern will. Lassen Sie uns zuerst die *subjectiven* Gesetze des Geistes selbst wahrnehmen, worauf seine Erinnerung beruht. Das erste Gesetz ist folgendes: Was dem Geiste besonders wichtig ist für die Lebenzwecke seiner Gegenwart, was also mit dem, was er beabsichtigt, und was sein Gemüth erfüllt, in wesenlicher Beziehung steht, das behält er leicht; was aber mit seinen gegenwärtigen Bestrebungen und Empfindungen in keinem wesenlichen Zusammenhange ist, das vergisst er leicht, oft gänzlich. Daher kommt es, dass Menschen, denen überhaupt nichts wichtig ist, die die Zeit tödten, sich nur so durch's Leben gehen lassen, auch fast keine Erinnerung haben. Menschen dagegen, die nach vernünftigen Zwecken in vielseitiger Geschäftigkeit streben, haben auch das reichste Gedächtniss, weil mit dem, was sie beabsichtigen, gar vieles in wesenlichem Verhältnisse ist. Daher kommt es, dass wir alles vergessen, was in unserer frühesten Kindheit mit uns geschieht, und was wir damals gedacht und empfunden haben; denn das steht mit demjenigen Individuellen, was uns jetzt wichtig ist, in gar keinem wesenlichen Zusammenhange mehr. Daher vergessen wir ferner jede Stunde und jeden Tag gar vieles für immer, z. B. alle Schritte, die wir in dieser Stunde gethan, oder an diesem Tage, was wir gegessen gestern und vorgestern; während dessen dagegen Menschen, denen das Essen das Wichtigste ist, sich nach zwanzig Jahren noch eines leckern Gerichts erinnern und es rühmen. Und auf solche Weise kann man auch die Frage betrachten, ob wir wohl vor diesem Leben schon vieles bestimmt gedacht haben, ohne uns dessen zu erinnern. Viele Menschen behaupten, die Psychologie lehre ja, dass der Geist vor diesem Leben nicht existirt habe, weil Niemand sich etwas dessen erinnere. Wenn wir aber das subjective Gesetz erwägen, wovon hier die Rede ist, so zeigt sich, dass wir uns alles dessen, was etwa vor diesem Leben geschehen wäre, und wir gedacht hätten, darum nicht erinnern können oder könnten, weil es mit unserem jetzigen Leben in gar keiner individuellen Beziehung steht. Verstehen Sie mich recht, ich sage nicht, dass ich vor diesem Leben gelebt habe, dazu bin ich hier gar nicht befugt, ich sage nur: aus der Wiedererinnerung kann man wider die Präexistenz nichts
12. beweisen. Das zweite der subjectiven Gesetze ist folgendes: Was der Geist mit angestrengter Thätigkeit gedacht und gethan hat, dessen erinnert er sich nach Massgabe dieser Thätigkeit. Das dritte dieser Gesetze ist: Was mit Einer stetigen Thätigkeit nach einander und zugleich gebildet wurde, das fällt auch wiederum stetig nach einander und zusammen ein; z. B. bei Wörtern kommt uns die Erinnerung an die Sachen, mit Erinnerung von Sachen die Erinnerung an Wörter. Ebenso

bei der Wiedererinnerung von bestimmten Bildern einer Sache fällt uns auch die Sache bei, so bei einer Geschichte eine allgemeine Lehre und umgekehrt; so fallen dem Geometer bei seiner Erinnerung an die Figuren die allgemeinen Wahrheiten bei, und erinnert er sich an allgemeine Wahrheiten, so fallen ihm die Figuren wiederum bei, zunächst aus dem Grunde, weil es Eine und dieselbe stetige Thätigkeit war, wonach dieses beides zuerst in's Bewusstseyn gebracht wurde. — Aber das Wiedererinnern hängt auch zweitens von sachlichen Gesetzen ab, von *objectiven* Gesetzen, das ist, von der Beschaffenheit der Gegenstände selbst, die wieder in Erinnerung gesetzt werden sollen. Da gilt das allgemeine Gesetz: was im sachlichen Zusammenhange steht, im Zusammenhange des Grundes, oder der Bedingung, oder des Ganzen zum Theile und umgekehrt, das tritt auch wiederum zusammen in die Erinnerung ein, und zwar: 1) das, was dem Begriff nach zusammengehört, der allgemeinen Wesenheit nach, z. B. Wahrheiten, die zusammen Eine höhere Wahrheit ausmachen. So kann sich der Geometer z. B., rein durch den Zusammenhang der Begriffe, an die erkannten allgemeinen Wahrheiten erinnern, und zwar in beliebiger Richtung, nach beliebigen Begriffreihen. 2) Das, was der Zeit nach zusammengehört, was sich im Leben zugleich entfaltet, oder in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang steht; und um so mehr 3) das, was dem Begriffe und der Zeit nach zusammengehört. Daher z. B., wenn eine Wissenschaft wohlgeordnet nach den Begriffen und stetig in der Zeit durchdacht oder erkannt wird, dann ist Erinnerung an alles, was darin enthalten ist, um so leichter. Bei der allgemeinen Betrachtung unserer Denkreihe fanden wir schon, dass alle unsere bestimmten Gedanken äusseren Zusammenhang und etwas Gemeinsames auch in Ansehung des Gegenstandes haben. Da wir nun aber diesen Zusammenhang oft nicht im Bewusstseyn überschauen, und da dieser Zusammenhang doch daist und in dem Lebenspiele unserer geistigen Kräfte wirkt, so fällt uns oftmals gar vieles ein, wovon wir den Grund des Einfallens gar nicht zu errathen vermögen. Denn das Wiedererinnern hängt oft an dem sinnreichsten, kaum bemerkbaren Faden des sachlichen Zusammenhangs; daher man oft bei scharfer Reflexion den Grund des Wiedereinfallens endlich errathet. Daraus erklärt sich die merkwürdige Erscheinung, deren ich neulich gedachte, das unwillkürliche Einfallen oft beschwerlicher Dinge. Zum Theil indessen mag wohl diese Erscheinung noch tiefere Gründe haben, die vielleicht nur in dem Lebenverhältnisse des Leibes und des Geistes erkennbar sind. Einiges hierüber wird daher im nächsten Abschnitte berührt werden *).

*) In einer nicht weiter ausgeführten Note des Heftes bemerkt Krause, dass »also auch die Erinnerung (Erinnigung und Wiedererinnigung oder Vor- und Nach-Erinnigung) dem Wesen- und Wesenheit-Gliedbaugesetze folge.« Diesem Organismus der obersten Ideen oder Kategorien zufolge, der

Aus dieser Gesetzgebung für das Erinnern geht nun für die practische Gesetzgebung hervor, wie man es anzufangen hat, sich etwas bleibend einzuprägen, und sich mit Freiheit daran wiedererinnern zu können. Für das wirksame Einprägen, wovon das Memoriren ein Theil ist, gilt die Regel: Denke und thue alles, was dir wichtig, was dir wesenlich ist, mit ganzer Seele, mit ganzer, wohlgeordneter, bewusster Thätigkeit, mit ganzer Aufmerksamkeit, so wird auch dieser Gegenstand bleibend seyn, weil sich alle Erinnerung zuerst an die Erinnerung der Thätigkeit hält. Wer also, so verfahrend, z. B. eine Wissenschaft studirt, oder ein Buch liest, der wird des Erfolges, dass der Inhalt ihm bleibt, nicht verfehlen. Und für das Wiedererinnern gilt hauptsächlich folgende Regel: Bringe das, woran soeben du dich wiedererinnern willst, mit deiner Gegenwart in wesenliche Beziehung, dem Begriffe nach und der Zeitfolge nach, ausgehend von dem Momente der Gegenwart, so wird, sowohl nach den subjectiven, als objectiven Gesetzen der Erinnerung, das verlangte Wiedererinnern erfolgen. Eine untergeordnete Regel dabei ist folgende: Sowohl in Ansehung des Einprägens, als in Ansehung des Wiedererinnerns bringe das, was gemerkt werden soll, in Zusammenhang mit einem sinnlichen Bilde, und präge dieses Bild lebhaft in Phantasie dir ein, so wird dir bei der Wiedererinnerung an das Bild dann auch die Sache beifallen; denn das Sinnliche dient überhaupt dem Denken des Nichtsinnlichen zur

in Krause's Vorlesungen über das System der Philosophie entwickelt ist, würden die obersten objectiven Gesetze der Erinnerung folgende seyn: 1) das Gesetz der Einheit und darunter auch das Gesetz der Identität und der Analogie, wonach alles, was durch Ein und dasselbe Princip bestimmt oder sich ähnlich ist, an einander erinnert; 2) das Gesetz des Gegensatzes und des Widerspruchs, wonach auch die entgegengesetzten Begriffe sich leicht hervorrufen; 3) das Gesetz der Vereinheit, der Synthese, wonach alles, was mit dem Ebenerkannten ein Vereinganzes bildet, es integrirt oder ergänzt, leicht in die Erinnerung fällt. Das Gesetz der Synthese kann sich auf wesenheitlichen Zusammenhang in den Begriffen, oder auf die zeitliche, oder die örtliche Verbindung der Begriffe und Vorstellungen beziehen. Ausser diesen obersten, allgemeinen, Gesetzen giebt es aber eine Reihe besonderer Gesetze, die sich auf mehr zusammengesetzte Kategorien gründen, wie das Gesetz von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung, der Aufeinanderfolge u.s.w. Im zweiten Theil meines Cours de Philosophie habe ich darauf aufmerksam zu machen gesucht, dass sich im Gedächtniss in der geistigen Welt eine ähnliche Anziehungskraft offenbart, wie in der physischen, und dass, wie in dieser der Magnet das Eisen anzieht, oder vom Nordpol angezogen wird, trotz der verschiedensten dazwischenliegenden nicht leitenden Gegenstände, so auch in der geistigen Welt des Gedächtnisses ein Gedanke den anderen anzieht, trotz der unzähligen Gedanken, wodurch sie der Zeit nach getrennt werden.

Anm. d. H.

Stütze, weil zur Erläuterung und Veranschaulichung. Die Einsicht aber in diese Gesetze des Gedächtnisses ist von überaus grossem practischen Nutzen und von grosser Wichtigkeit in den entscheidendsten Verhältnissen des menschlichen Lebens. So z. B. hängt davon ab die Kunst der gerichtlichen Untersuchungen und insonderheit der Zeugenverhöre; es kommt dabei darauf an, in denen, die vernommen werden sollen, eine anschauliche Wiedererinnerung des Gegenstandes hervorzurufen, also ihre Erinnerung aufzuhellen und in Ordnung zu bringen, nicht, sie zu verwirren. Es mag z. B. wohl seyn, dass bei einem verstockten Läugner auch das Verfahren, ihn mit sich selbst in Widerstreit zu bringen, dienlich ist; aber die erste Maxime des Untersuchenden ist, die Erinnerung in Geist und Gemüth des Auszuforschenden zur höchsten Lebhaftigkeit zu bringen. Auch der verstockteste Läugner kann, wie die Erfahrung zeigt, die lebhafte Anschauung der Begebenheit nicht ertragen und im Läugnen beharren. Bei Zeugen aber kommt es vor, dass sie in der That soeben gar nichts Bestimmtes wissen über das, was sie bezeugen sollen, aus dem einfachen Grunde, weil die Begebenheit mit ihrem jetzigen Zustande in keiner wesenlichen Beziehung steht. Man hat oft Zeugen bereitwillig gefunden, mit körperlichem Eide zu versichern, dass sie von dem Vorfall nichts wissen, und wenn der ächte Gedächtnisskünstler untersuchend über sie kam, der nach den vorhin erklärten Gesetzen die ganze Begebenheit mit der Gegenwart in Beziehung zu bringen suchte, so trat, wie durch Zauberei, ein lebendiges Bild von den Begebenheiten vor die Seele, und ein authentisches Zeugniss wurde möglich. Ebenso wichtig ist diese Kunst für den Arzt in Ausforschung der Kranken. Wie wenig achten die Menschen auf wichtige Vorgänge in ihrem Leibe, daher sie auch das Meiste vergessen, was der Arzt für die Geschichte der zu heilenden Krankheit nothwendig zu wissen hat. Fragt man Menschen aus, rückwärts gehend vom gegenwärtigen Zustande, so tritt die Erinnerung oft wunderbar wieder hervor. Wie wichtig aber die Kenntniss dieser Gesetze ist für das wissenschaftliche Studium, das bedarf keiner weiteren Erläuterung. Eben desshalb ist man auch seit Jahrtausenden bemüht gewesen, die sogenannte Gedächtnisskunst, ars mnemonica, auszubilden. Diese Kunst war schon einigermassen den griechischen und römischen Rednern bekannt; sie wurde dann weiter im Mittelalter ausgebildet, vorzüglich von *Raimund Lullus* oder *Lullius*, in seiner *ars magna*. Dann durch den tiefsinnigen *Giordano Bruno*, in der Schrift: *ars memoriae*, 1582. Dann wandte auch *Leibnitz* sein Nachdenken auf diesen Gegenstand. Am ausführlichsten *Döbel*, ein Arzt zu Danzig, 1684 gestorben, in seiner Gedächtnisskunst oder *ars mnemonica*. Dieser Mann brachte es durch sein künstliches Verfahren dahin, dass er sogleich viele hundert Zahlen nach einander merken konnte in wenigen Minuten, dass er die ganze Bibel, wie man sagt, auswendig wusste. Desshalb hielt man ihn für einen Zauberer, und weil damals der Hexenprozess noch bedenklich

war, so wäre er beinahe verbrannt worden, bis er endlich dem Magistrat in Danzig sein Mysterium mittheilte. Denn es ist keine Hexerei, wohl aber eine peinliche Beschäftigung. Nachher hat diese Kunst beinahe ein Jahrhundert geruht. Aufs neue wurde dieselbe behandelt von *Kluber: Lehrbuch der Gedächtnisskunst*, 1804; dann von *Kästner*, 1805. Die geistreichste Schrift darüber ist von *Aretin: systematische Anleitung zur Theorie und Praxis der Gedächtnisskunst;* ferner dessen *Handbuch der Mnemonik*, zum Gebrauch für Schulen und zum Selbstunterricht, 1811; dann: *Mnemonik, nach Vorlesungen Feinaigle's*, Frankfurt 1811. Diese ganze sogenannte Gedächtnisskunst beruht lediglich auf dem Gesetz, welches ich vorhin als ein untergeordnetes erklärt habe, nämlich darauf, dass man alles, was man merken will, an eine unveränderliche Reihe sinnlicher Bilder in alphabetischer Ordnung anknüpfe. Aber das Erlernen der Zahlen wird so bewirkt: man setzt statt der Zahlen Grundlaute, Consonanten, und macht dann allemal aus drei Ziffern ein Wort; den Namen, den das Wort bezeichnet, verknüpft man mit einem der Bilder aus jener Reihe. Nun hat der Mnemoniker wohl 300 und mehr solcher Bilder memorirt, also kann er 300 Sachen nach einander in kurzer Zeit in's Gedächtniss fassen. Und sowenig ich aus höheren Gründen dieses Spiel irgend empfehlen mag, so ist es doch ein äusserst merkwürdiges Phänomen, mit welcher Schnelligkeit und Zartheit ein auch wissenschaftlich ungebildeter Geist fähig ist, mit der Phantasie eine so grosse Menge Gegenstände kennen zu lernen. Nur will ich noch bemerken, dass die Nachrichten über die Gedächtnisskunst der Alten sich finden in *Morgensterns: Commentatio de arte mnemonica veterum*, Dorpat, 1805 *).

Kehren wir nun zurück in den Zusammenhang unserer ganzen psychologischen Untersuchung. Wir sind damit beschäftigt, uns als denkende und erkennende Wesen zu beobachten, und hatten zuletzt unsere Denkreihe insofern betrachtet, als sie für uns in der Erinnerung gegenwärtig ist. Aus der dritten Wahrnehmung dieser Reihenfolge entspringt nun zunächst folgende Aufgabe für eine *vierte Wahrnehmung: das Denken, als Thätigkeit, in seinen weiteren allgemeinen Bestimmungen* zu erkennen.

Um die Auflösung zu finden, blicken wir also darauf hin, wie das Denken im Allgemeinen bestimmt ist als Thätigkeit. Das Denken, wie wir gefunden haben, ist die Thätigkeit des Geistes, wodurch bestimmtes Erkennen irgend eines Gegenstandes in's Bewusstseyn kommt. Wenn nun also nach den weiteren Bestimmungen oder Bestimmnissen des Denkens gefragt wird, die es als Thätigkeit an sich nimmt, so sehen wir

*) Siehe auch über Gedächtniss und Gedächtnisskunst: **Krause's Vorlesungen über die Logik** (oder die Lehre vom Erkennen und der Erkenntniss) S. 240 ff. Anm. d. H.

sogleich, dass dieser Bestimmungen des Denkens zweierlei gefunden werden müssen; erstens: reine Bestimmungen des Denkens als Thätigkeit des Geistes, Bestimmungen, die der Geist denkend sich selbst gibt; zweitens: sachliche Bestimmungen, welche von dem Verhältnisse des denkenden Geistes zu gedachten Gegenständen abhangen, welche also dadurch bedingt sind, dass durch das Denken Erkenntniss der Wahrheit soll zustande kommen. Betrachten wir nun diese beiden Arten von Weiterbestimmungen des Denkens, zuerst jede besonders.

Also zuvörderst: *die Bestimmungen des Denkens als reiner Thätigkeit*, Bestimmungen, welche der Geist, als ganzes Wesen, sich selbst gibt, indem er denkt, also reine Verrichtungen des Denkens, Functionen, oder die geistigen Lebenverrichtungen des Denkens. Wenn wir, um diese zu finden, auf uns selbst hinschauen, sowie wir thätig sind im Denken, so finden wir folgende *drei Functionen* unserer denkenden Thätigkeit. Zuerst muss der ganze Geist sich auf irgend einen Gegenstand *hinrichten*, er muss hinmerken, reflectiren. Merkt er nicht hin, so sieht er geistig nichts, so denkt er nichts. Die erste Selbstbestimmung des denkenden Geistes ist also die Reflexion. Wird diese stetig fortgesetzt, so ist sie Aufmerksamkeit, attentio. Indem ich nun aber auf irgend einen Gegenstand denkend reflectire, *erfasse* ich ihn, ersehe ich ihn, percipire ihn, und wenn ich diese stete Thätigkeit des Percipirens stetig fortsetze, so halte ich den Gegenstand fest in Gedanken und im Gedächtniss; perceptio, Erfassung, also ist die zweite Selbstbestimmung des thätigen Geistes im Denken. Indem ich aber fortwährend reflectire und percipire, ergeht an mich die Aufforderung zu einer dritten Thätigkeit, dass ich diesen percipirten Gegenstand denkend *weiterbestimme*, dass ich meine reflectirende und percipirende Thätigkeit in den Gegenstand selbst weiter vertiefe, mit anderen Worten, dass ich weiter darüber nachdenke, sey es nun in gewöhnlichem Bewusstseyn, oder in wissenschaftlicher Speculation. Diese dritte Function des denkenden Geistes kann also Determiniren genannt werden, oder Denkbestimmen, und durch die stete Fortsetzung dieser drei Thätigkeiten oder Functionen kommt uns jede Erkenntniss durch's Denken zustande. Gesetzt z. B. ich wollte über den Kreis nachdenken, so muss ich zuerst diesen Gegenstand schon irgend etwas wissen, wie neulich bemerkt wurde; ich muss aber soeben auf diesen Gegenstand reflectiren; indem ich meine Merksamkeit darauf hinlenke, erfasse ich den Gegenstand, percipire ihn, es entsteht mir das Bild des Kreises, ich fasse den bestimmten Begriff der gleichförmigen Krümmung. Aber hiermit habe ich den Gedanken noch nicht vollendet, nun muss ich eben nachdenken, meine Thätigkeit weiterbestimmen oder determiniren, bis durch den Verlauf meiner denkenden Thätigkeit meine Erkenntniss des Gegenstandes soweit gebildet ist, als ich beabsichtigte.

Diess also sind die drei Grundfunctionen oder geistigen Lebenver-

richtungen des Denkens, welche hier hervorgehen als Selbstbestimmungen des denkenden Geistes. Nun lassen Sie uns aber ebenso hinsehen auf die andere Reihe der *Weiterbestimmungen des Denkens,* welche abhangen von dem *Gedachten,* indem es bei allem Denken darauf ankommt, den Gegenstand so zu denken, wie er ist, das ist, Wahrheit zu erkennen. Wenn also der denkende Geist sein Werk des Denkens vollenden will, wenn er zur Erkenntniss durch's Denken gelangen soll, so muss er sich denkend richten nach der Natur des zu Erkennenden, nach der allgemeinen Wesenheit alles Denkbaren. Dadurch wird also das Denken auch als Thätigkeit bestimmt werden müssen, und diese Bestimmtheiten des Denkens werden wir *Werkthätigkeiten* oder *Operationen* nennen können. Da finden wir nun folgende drei Grundwerkthätigkeiten: 1) Jeder Gegenstand des Denkens wird gedacht als Einer, als irgend etwas an und für sich Seyendes, als etwas *selbständig Wesenliches.* Mag es nun seyn, dass ich ein Wesen denke, das für sich selbst besteht, oder mag es seyn, dass ich eine Eigenschaft denke, ich kann nichts denken, ohne es zuvörderst zu denken als Dieses, als dieses Eine Bestimmte, was es ist. Diese Verrichtung des Denkens nennt man gemeinhin *Begreifen,* im weitesten altdeutschen Verstande, das ist, den Gegenstand erfassen in seiner selbständigen Einheit. 2) Ich finde, dass meine Gedanken auch *Verhältnisse* selbständig erkannter Dinge befassen, dass ich auch erkenne, wie einzelne Glieder meiner Denkreihe gegen einander sich verhalten, und ich behaupte, dass an sich das, was ich denke, so beschaffen ist, dass es unter sich in Verhältnissen steht; z. B. ich denke zuerst, als selbständig für sich, ein Naturgebilde, Pflanze, Thier, Stein u. s. w., ich denke aber auch das Verhältniss dieser Gegenstände unter einander, ich denke z. B., dass sie alle in der Natur sind und gehalten werden, ich finde also, dass mein Denken auch darauf gerichtet ist, die Verhältnisse der selbständig gedachten Glieder der Denkreihe zu erkennen. Diese Grundoperation nennen wir *Urtheilen,* das ist, das Verhältniss selbständiger Glieder denkend erkennen. Die erste Operation, das Begreifen, gibt die einzelnen Glieder unserer Denkreihe, die zweite Operation, das Urtheilen, lässt uns die Verhältnisse und den Zusammenhang dieser Glieder erkennen. Sehen wir aber 3) wieder auf diese Verhältnisse hin, die wir in Form der Urtheile denken, so sind diese Verhältnisse selbst wieder Glieder, auch sie haben gegen einander Verhältnisse. Daher entspringt die Aufgabe einer höheren Operation des Denkens, als die beiden vorigen, nämlich wieder *die Verhältnisse der Verhältnisse der Glieder* denkend zu erkennen. So ist z. B. der Gedanke jeder mathematischen Proportion ein Gedanke, der aus dieser dritten Operation hervorgeht; als z. B. wenn ich sage: eins verhält sich zu zwei, wie drei zu sechs, so kommen hier alle drei Operationen vor. Durch das Begreifen habe ich die Gedanken: eins, zwei, drei, sechs; durch das Urtheilen habe ich die Gedanken: eins zu zwei, und

drei zu sechs. Indem ich nun wieder dieses Urtheil beurtheile oder das Verhältniss dieser Verhältnisse erkenne, wie der Mathematiker sagt, so habe ich die Anschauung dieser Proportion: wie eins zu zwei, so drei zu sechs. Ebenso z. B., wenn ich urtheile: alle Thiere sind vergänglich, folglich ist auch der menschliche Leib vergänglich, weil er ein Thier ist, so habe ich hier diese dritte Operation des Denkens angewandt, wonach ich Verhältnisse der Verhältnisse beurtheile. Ich habe hier nämlich folgende Verhältnisse: der ganze Begriff des Thieres zu dem Begriff des zeitlichen Vergehens, in dem Urtheil: alle Thiere sind vergänglich; ich habe das zweite Urtheil: der menschliche Leib gehört zu den Thieren; nun beurtheile ich wieder diese beiden Verhältnisse, und finde, dass daraus sich ein drittes Urtheil ergibt: also ist auch der menschliche Leib vergänglich. Hier ist das Verhältniss der Urtheile das Verhältniss des Grundes und der Folge, daher man gewöhnlich sagt: man schliesse da etwas, es sey da ein Schluss, weil die Glieder solcher Urtheile nach dem Gesetze von Grund und Folge gleichsam zusammenschliessen. Daraus sehen wir, dass in dieser dritten Grundoperation auch das Schliessen enthalten ist. Ausser diesen drei Grundoperationen finden wir keine vierte. Also die sachlichen Bestimmungen der denkenden Thätigkeit sind: *Begreifen, Urtheilen, Schliessen.*

Dieser Gegenstand ist der Gegenstand der Logik vorzugweise, und es würde nicht zweckmässig seyn, hier diesen Gegenstand in derselben Ausführlichkeit, wie in der Logik geschieht, zu betrachten *).

Nachdem wir im Allgemeinen die Glieder der beiden Reihen der 13.
Grundfunctionen und der Grundoperationen aufgefasst, lassen Sie uns diesen Gegenstand noch genauer beobachten, und zwei Theilwahrnehmungen hinzufügen; *die erste Theilwahrnehmung: von den Functionen;* dann *die zweite Theilwahrnehmung: von den Grundoperationen des Denkens.*

Beobachten wir uns also *zuvörderst* in Ansehung der *drei Grundverrichtungen* oder Functionen im Denken. Die erste Verrichtung ist das *Hinmerken* oder Hinsehen, das *Reflectiren,* oder die Thätigkeit des Geistes, womit er sich gleichsam hinneigt, oder hinbewegt zu dem Gegenstande, der gedacht werden soll. Diese Verrichtung des Hinmerkens oder Hinsehens, Reflectirens, findet sich bei allem und jedem unserem Denken. Wenn wir uns selbst denken, müssen wir auf uns reflectiren; auch wenn wir etwas Aeusseres denken sollen, z. B. Beschaffenheiten unseres Leibes, auch Schmerz und Lust, so müssen wir darauf hinmerken oder reflectiren. Aber dieses Hinmerken wird selbst nicht allemal in's Bewusstseyn gebracht, wir bemerken es nicht immer, dass wir

*) Vergl. auch, ausser der ausführlichen Darstellung in den Vorlesungen über die Logik, die Vorlesungen über das System der Philosophie, S. 263—339. Anm. d. H.

selbstthätig hinmerken oder reflectiren, und es ist das Reflectiren stetig unwillkürlich in der Zeit. Welche feinen Reflexionen muss z. B. ein Analytiker anstellen, welcher eine allgemeine Rechnung durchführt! Oder in äusseren Verhältnissen, wie reichhaltig und augenblicklich verändert muss jeder ausübende Künstler reflectiren, z. B. ein Tänzer, ein Klavierspieler! Dieses Reflectirens werden wir uns meistens nicht bewusst. Aber wir können uns desselben bewusst werden, wenn wir nämlich selbst auf das Reflectiren reflectiren, sowie wir es z. B. hier thun. Aber wir können es auch in jedem individuellen Falle thun, dass wir auf unser Reflectiren reflectiren, ja wir können sogar uns vornehmen, auf unser Reflectiren nicht zu reflectiren. Wenn wir nun auf diese Thätigkeit des Reflectirens genau reflectiren, so finden sich daran folgende Weiterbestimmungen. Wenn auf etwas Endliches reflectirt wird, so ist es allemal zugleich ein Absehen, ein Wegsehen, ein *Abstrahiren* des Geistes, falls ich nämlich gerade auf diess Endliche als solches hinmerke. Dann erscheint es auch zugleich als ein stetiges Uebergehen von einem zum anderen, nach jeder beliebigen Richtung. Daher auch *Kant* und *Fichte* diese Thätigkeit beschreiben, dass es ein Linienziehen sey, ein geistiges Hin- und Herbewegen, gleichsam des geistigen Auges, oder auch eine Agilität, übergehend von einem Gegenstande zum anderen. Aber sofern die Reflexion auf ein Unendliches sich richtet, insofern passt das Bild des Hinundherfahrens oder des Linienziehens nicht. Wenn z. B. der Geometer bestimmte Gestalten vollzieht, so geht er geistig hin und her im Raum, so ist allerdings seine Reflexion ein stetiges Linienziehen. Wenn er aber den unendlichen Raum denkt, so findet in dieser Art ein Hin- und Herbewegen der Reflexion nicht statt, sondern dann ist es nur eine Richtung des Geistes als Thätigkeit auf den ganzen Gegenstand. Da nun die Reflexion stetig ist in der Zeit, so erweist sie sich in dieser Hinsicht als *Aufmerksamkeit*, insofern sie auf einen zusammenhängenden Gegenstand zeitlich stetig sich richtet. Dabei kommen nun folgende Momente der Reflexion und der Aufmerksamkeit vor: erstens, die *Stärke* der erkennenden Thätigkeit, die Energie, die innere Kraft; zweitens, die Bestimmtheit des *Umfanges* ihres Gegenstandes, oder die Bestimmtheit des Gesichtkreises, des campi visionis, oder des geistigen Horizontes. Darin sind die menschlichen Geister ebenfalls sehr verschieden, indem der Eine in Einer Reflexion ein grösseres Gebiet umfasst, als ein Anderer. Hier darf ich eine Meinung der Psychologen nicht unerwähnt lassen, wonach der menschliche Geist immer nur auf Eines soll reflectiren können, nicht aber auf zweierlei, dreierlei, mehrerlei. Diess ist insofern begründet, als allemal der Gegenstand der Reflexion Einheit haben muss; aber insofern ist diese Behauptung ungegründet, als wir es gar wohl vermögen, der Eine mehr, der Andere weniger, in der Einheit des Objects eine bestimmte Mehrheit zu gleicher Zeit zu unterscheiden. Wenn z. B. der Klavierspieler ein Notenstück vor sich hat, das er

abspielt, so reflectirt er freilich nur auf dieses Eine, aber er umfasst mit Einem reflectirenden Blick alle Noten der ganzen Seite, sieht schon voraus, was kommen wird, und richtet sein Spiel darnach ein. Ein Geometer, der innerlich schaut, übersieht mit Einem Blick vielleicht eine ganze Reihe von Schematen mit wohl hundert Punkten und darüber. Ein geübter Rechner stellt sich z. B. die Zahl Hundert in voller Klarheit der Einheit vor, z. B. als zehn Reihen von zehn Punkten, während das Kind, oder der ungebildete Wilde kaum drei zählen kann. Aber die Anschauung der Zahlen ist eben ein lehrreiches Beispiel hiervon, weil man in jeder Zahl eine Einheit schaut, und in dem Ganzen alle die einzelnen unterscheidet. Vielmehr darin besteht gerade die Vollendung der Reflexionkraft des menschlichen Geistes, dass er es vermöge, mit gleichbleibender Stärke in einer ausgebreiteten Einheit eine recht grosse Mannigfalt zu unterscheiden und zu vereinen. Soweit vom Hinmerken oder Reflectiren.

Sehen wir zweitens auf die Function des *Erfassens* oder Auffassens, des *Percipirens* oder der Perception, so finden wir, dass wir unwillkürlich in jedem Momente unseres Bewusstseyns irgend einen Gegenstand erfassen, unter der Bedingung, dass wir auf ihn merken. Sofern nun jeder Gegenstand als solcher aufgefasst wird, ist es eben das einfache Fassen oder Erfassen dieses Gegenstandes. Da aber unser Denken eine Reihe bildet, so wird zugleich jeder erfasste Gegenstand in diese Reihe aufgenommen, er wird hinzuerfasst, *appercipirt*, und zwar diess in doppelter Hinsicht. Denn erstlich fassen wir jeden Gegenstand denkend auf in unser Selbstbewusstseyn: Ich, indem das Selbstbewusstseyn Geist und Gegenstand erfasst. Dann aber auch zweitens bringen wir den erfassten Gegenstand in Zusammenhang mit dem vorhergehend erfassten in der Denkreihe. Das erstere ist die subjective Perception und Apperception, das andere die objective. Da nun bei der Erfassung Etwas erfasst werden muss, so wird also vorausgesetzt, dass der Gegenstand, worauf wir reflectiren, in unserem Gesichtkreise liegt, sich darbietet; denn liegt der Gegenstand noch nicht in dem Umkreise unserer bisherigen Gedanken, noch gar nicht, so vermögen wir auch nicht, ihn zu erfassen. Wir müssen also das Erfasste erfassen, wenn es sich gibt, und sowie es sich gibt; unsere Thätigkeit dabei ist subjectiv und steht in unserem freien Willen. Was aber der Inhalt sey von unserer Auffassung, das ist unabhangig von unserem freien Willen im Erfassen; denn ausserdem würden wir nicht Wahrheit erfassen. Was vorhin bemerkt wurde von dem Reflectiren, dass es grösstentheils bewusstseynlos erfolge, das gilt auch von dem Erfassen oder Percipiren. Aber wir können ebenfalls unser Erfassen erfassen, vom Percipiren ein Percipiren zustande bringen, wie wir es jetzt thun im Allgemeinen. Und da es eine grosse Kunst ist, gesetzmässig zu percipiren, so kann und soll der menschliche Geist Kenntniss der Gesetze seines Erfassens erfassen, und gerade diess scheint

wieder den menschlichen Geist von dem Thiergeiste zu unterscheiden, dass der Thiergeist nicht auf sein Reflectiren reflectirt, nicht sein Erfassen erfasst, wohl aber der menschliche Geist. Weiter ist die Erfassung auch in der Zeit stetig, sowie die Reflexion, und sofern sie in der Zeit stetig ist, ist sie zugleich *Festhalten,* Fixiren des Gegenstandes. Sie ist, wie man sagt, Apprehension und Retention oder die Thätigkeit, den Gegenstand stetig vor den Augen des Geistes zu behalten in bestimmter Anschauung. Auch hierin sind die menschlichen Geister sehr verschieden, und es ist ein Hauptmoment der Stärke des Denkens, stetig percipiren zu können. Das Gegentheil davon ist Fahrlässigkeit des Denkens, Zerstreutheit, Herumschweifen im Denken.

Betrachten wir drittens die *Function der Weiterbestimmung* der erkennenden Thätigkeit, oder der *Determination.* Sie ist die Thätigkeit, durch Vereinigung der Reflexion und der Perception immer tiefer einzudringen in den zu erkennenden Gegenstand, die Erkenntniss davon gesetzmässig stufenweis auszubilden. Diess geschieht, indem die Reflexion und die Perception stetig an den Gegenstand selbst sich hält, sich an dem Gegenstande und in ihm selbstthätig fortbewegt, und diess macht das gesetzmässige, methodische Nachdenken aus. Ich erläutere diess durch ein einfaches Beispiel. Der Gedanke des Kreises ist der einfache Gedanke gleichförmiger Krümmung; diesen Gedanken kann Jeder sogleich reflectiren und percipiren; damit ist aber die Erkenntniss des Kreises nicht vollendet, obgleich der Kreis, seinem Begriffe nach, weiter gar nichts ist. Wenn aber die Reflexion und die Perception an dem Gegenstande selbst sich fortbewegt, so werden alle Eigenschaften der Kreislinie gefunden, die Erkenntniss wird immer reicher, bestimmter, so dass, wenn ein endlicher Geist durch eine unendliche Zeit hin sich damit befassen wollte, er nie damit zu Ende kommen könnte. Ein anderes Beispiel sind wir selbst. Wir mussten auf uns reflectiren und uns erfassen, um nur die erste Schauung: Ich, zu finden, und die ganze Psychologie ist nichts anders, als die weitere Determination jener einfachen Grundschauung.

Es folgt jetzt die ähnliche Beobachtung unser selbst in der *zweiten Theilwahrnehmung,* in Ansehung der *drei Grundoperationen.* Es ist diess ein sehr reichhaltiger Gegenstand, der den Hauptinhalt der formalen Logik ausmacht, den wir hier aber nur im Allgemeinen, unserem Plane gemäss, betrachten wollen. Ueberhaupt, wie oben gesagt, sind die Grundoperationen die Bestimmtheiten des Denkens, die von dem *Gegenstande* abhangen. Dieser Grundoperationen sind drei. Jeder Gegenstand ist zuerst Einer, er hat Einheit, er ist irgend etwas Selbständiges für sich. Daher ist die erste Grundoperation diese: den Gegenstand als ein Selbständiges für sich zu erfassen. Diese Verrichtung nennt man bildlich Begreifen. Jeder Gegenstand ist zweitens ein Verhältniss, er ist in sich selbst ein Mannigfaltiges und steht im Verhält-

niss zu anderen Dingen. Daraus entspringt die Aufgabe, dass auch die Verhältnisse erfasst werden. Da nun der Geist in diesem Falle gleichsam einen Ausspruch thut, im Aussagen eines bestimmten Verhältnisses, so nennt man diese Verrichtung gemeinlich Urtheilen oder Aussagen, und der Gedanke eines Verhältnisses selbständiger Glieder wird ein Urtheil oder Satz genannt. Daraus entspringt nun weiter die dritte Bestimmtheit der Werkthätigkeit des Denkens, dass die Verhältnisse von Verhältnissen erkannt werden, dass geurtheilt wird über die Urtheile. Diese Verrichtung kann man bildlich Schliessen nennen, weil die Verhältnisse gleichsam zusammenschliessen in einem höheren Verhältniss, und da unter diesen Verhältnissen sachlich auch das Verhältniss von Grund und Folge ist, so befasst diese Operation auch das Folgeren, Abfolgeren, das vorzugweise sogenannte Schliessen. Betrachten wir nun kurz eine jede Grundoperation insonderheit, um das zu bemerken, was psychologisch wichtig ist.

Zuerst, das Auffassen eines selbständigen Gegenstandes oder das *Begreifen*. Dabei kann der Gegenstand jede gedenkliche Beschaffenheit haben; es kann 1) der Gegenstand ein Unendliches, Unbedingtes seyn, z. B. der unendliche Raum, ja sogar das Eine, unendliche Wesen, Gott. Wenn man sich hierbei nun an das bildliche Wort hält, so kann man sagen: das ist ja unmöglich, etwas Unendliches zu begreifen, denn begreifen heisst umfassen. Es ist aber nicht von einem bildlichen Worte die Rede, sondern von der inneren Thatsache des Geistes, die Jeder in sich finden kann, dass er nämlich wohl auch Unendliches als Eines und Selbständiges zu denken vermag. Aber es kann 2) auch seyn, dass das als Eines und Selbständiges zu Denkende bloss etwas Allgemeines ist, was mehreren Wesen derselben Art gemeinsam ist; diese Erfassung wird in der jetzigen Sprache vorzugweise *Begriff* genannt, vornämlich in der Kantischen Schule. Wollte man diese Grundoperation bloss auf die Erfassung des Allgemeinen beschränken, so würde man sachwidrig verfahren, weil wir uns bewusst sind, nicht bloss Allgemeines zu erfassen. Der Gegenstand der begrifflichen Erfassung kann aber auch 3) etwas vollendet Endliches, Zeitliches, Individuelles, Concretes seyn, z. B. die individuelle Vorstellung eines bestimmten Menschen. Diese Erfassung nennt man jetzt nicht mehr Begriff, sondern subjective Vorstellung, oder auch *Anschauung* vorzugweise; aber in der älteren Terminologie nannte man auch diess ganz richtig einen Begriff. Endlich 4) kann der Gegenstand, der selbständig als Einer soll erfasst werden, zugleich nach seiner allgemeinen Wesenheit und nach seiner zeitlichen Bestimmtheit begriffen werden; z. B. wenn ich denke: dieses Gemälde ist schön. Hier erfasse ich, dass die individuelle Bestimmtheit dieses Gemäldes der ewigen allgemeinen Wesenheit der Schönheit gemäss ist. Diess sind die vier Hauptarten der selbständigen Erfassung, von denen man in der gewöhnlichen Logik nur Eine zu betrachten pflegt, nämlich die des Allgemeinen. Es ist aber auch für

die Psychologie von ungemeiner Wichtigkeit, dass der denkende Geist die Thatsache in sich bemerke, dass er auch Unendliches, Unbedingtes erfasst und nicht bloss Allgemeinbegriffe.

Zweitens, in jedem *Urtheile* wird ein Verhältniss gedacht, und die Glieder dieses Verhältnisses können wieder von einer jeden der vier soeben erklärten Arten einzelner, selbständiger Gedanken seyn; d. h. es kann gedacht werden das Verhältniss von etwas Unendlichem, Unbedingtem, zu einem Endlichen, Bedingten, z. B. das Verhältniss der Welt und aller Wesen der Welt zu Gott; es kann aber auch ein Verhältniss von Unendlichem zu Unendlichem seyn. Gewöhnlich wird vorausgesetzt, dass die Glieder des Urtheils endliche seyen. Wer aber in sich gefunden hat, dass auch der selbständige Gedanke des Unendlichen im Geiste ist, wird auch anerkennen, dass in Ansehung des Unendlichen und Unbedingten geurtheilt werden kann.

Drittens mögen noch einige Bemerkungen über das *Schliessen* folgen. Da bei dem Schliessen nach dem Satze des Grundes verfahren wird, so ist offenbar, dass dafür die Erkenntniss des Grundes schon vorausgesetzt wird, dass also unsere Erkenntniss nicht vom Schliessen ausgehen kann, sondern dass jeder Schluss schon höhere Erkenntniss voraussetzt, eben die Erkenntniss des Grundes. Wenn demnach die Operation des Schliessens zu einer Erkenntniss führen soll, die unbedingt gewiss ist, so muss der menschliche Geist an sich Gewisses erkennen, solches nämlich, wovon man nicht wieder nach dem Grunde fragen kann, sondern dessen Anerkenntniss allen Schlussfolgen zu Grunde liegt. Es ist also ein Grundvorurtheil auch vieler Psychologen, dass alle unsere Erkenntniss auf Schlüssen beruhe; vielmehr beruht jeder Schluss auf höherer Erkenntniss. Ebenso ist es irrig, wenn behauptet wird, alle unsere Erkenntniss stehe in Form des Urtheils; denn da jedes Urtheil Erkenntniss eines Verhältnisses ist, so setzt es schon Erkennen der Glieder voraus. Es ist folglich eine grundfalsche Behauptung, dass alle menschliche Erkenntniss auf einem Satze, als Princip, beruhe; und diese Behauptung kommt eben daher, dass man bei den Grundoperationen und Grundfunctionen des Denkens gewöhnlich nur auf ihre Anwendung auf
14. endliche Gegenstände Rücksicht nimmt. Es ist aber eine unläugbare Thatsache unseres Bewusstseyns, dass wir in uns Gedanken finden, deren Gegenstand unendlich uud unbedingt ist, so den Gedanken des unendlichen Raumes, der unendlichen Zeit, der unendlichen Natur, der Vernunft und zuhöchst den Gedanken Eines unendlichen, unbedingten Wesens, Gottes. Wie nun dieses zugeht, dass wir, die wir uns endlich finden, doch in unseren Gedanken das Unendliche befassen, diess ist eine weit tiefere Frage. Dass wir es so als Thatsache des Bewusstseyns finden, und insbesondere, dass unser Begreifen, Urtheilen und Schliessen, unser Reflectiren, Percipiren und Determiniren auch auf unendliche Gegenstände sich beziehe, diese Thatsache musste hier erwähnt werden.

Erinnern wir uns nun an den Fortgang, den unsere Untersuchung zu nehmen hat. Das Denken und Erkennen sollte genauer untersucht werden. Nun hatten wir zuletzt unsere denkende Thätigkeit betrachtet. Es folgt demnach die *fünfte Wahrnehmung: das Erkennen, als Zustand der Gegenwart eines Gegenstandes im Bewusstseyn, nach seinen weiteren Bestimmungen im Allgemeinen* zu erkennen. Wir blicken also hier auf das Erkennen als Zustand.

Da zeigen sich nun folgende drei Momente, als die ursprünglich am Erkennen unterschiedenen. Erstens finden wir, dass bei jedem Erkennen ein Gegenstand erkannt wird, dass jedes Erkennen einen Inhalt hat. Zweitens finden wir, dass dieser Gegenstand auf eine bestimmte Art unser Gegenstand wird, oder dass der erkannte Gegenstand uns auf eine bestimmte Weise gegeben wird; z. B. die sinnlichen Gegenstände werden uns innerlich gegeben mittelst der Phantasie, und wenn es äussere sinnliche Gegenstände sind, auch vermittelt durch die äusseren leiblichen Sinne. Dagegen z. B. Ideen, wie die Ideen des Guten, Schönen, Gerechten, werden uns nicht gegeben durch Phantasie, oder durch äussere Sinnlichkeit, sondern auf eine nichtsinnliche Weise, im Verstande und in der Vernunft. Drittens finden wir, dass der Gegenstand in seiner bestimmten Gegebenheit uns als Wahrheit gegenwärtig ist, d. h., dass wir behaupten, sowie der Gegenstand sey an sich, also stelle er sich auch im Erkennen dar. Noch einige erläuternde Beispiele: die Erkenntniss: Ich; hier ist der Gegenstand ein innerer. Diese Erkenntniss ist eine unmittelbar gegebene in reiner Vernunft, nicht durch Phantasie, oder durch die äusseren Sinne, und ich behaupte, dass diese Erkenntniss wahr sey. Oder: die Erde; da ist der Gegenstand ein Aeusseres in Ansehung des Ich, und er wird mir gegeben zunächst durch die äusseren Sinne. Aber eigentlich wird mir dieser Gegenstand gegeben durch die Nachbildung in Phantasie, zugleich durch die Anwendung rein begrifflicher Erkenntniss, z. B. mathematischer. Dieser Gegenstand wird mir also sowohl sinnlich gegeben, als auch auf nichtsinnliche Weise. Oder, wenn ich denke: Gott, so ist der Gegenstand das unendliche, unbedingte Wesen. Dieser Gegenstand kann mir nicht auf sinnliche Weise gegeben werden, sondern nur auf unbedingte Weise in reiner Vernunft, und Wer zu dieser Einsicht gelangt, behauptet, dass dieser sein Gedanke Wahrheit habe.

Indem wir also die genannten drei Momente an jedem Erkennen unterscheiden, so theilt sich die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung in drei untergeordnete Aufgaben: 1) die Erkenntniss zu betrachten ihrem Gegenstande nach; 2) wahrzunehmen, auf welche Weise uns die Gegenstände gegeben werden; 3) zu beobachten, inwiefern wir zu behaupten befugt sind, dass der Gegenstand in dem Erkennen sich gebe, wie er ist, oder die Lehre von Wahrheit und Irrthum.

Also die *sechste Wahrnehmung* ist: *das Erkennen in Ansehung des Gegenstandes* zu betrachten.

Um diese Aufgabe zu lösen, haben wir lediglich darauf hinzusehen, wie sich uns der Inhalt oder Gehalt der Erkenntniss zeigt. Diess geschieht auf zwiefache Weise; der Gegenstand ist 1) entweder ein bestimmter *nach seiner ganzen Wesenheit,* oder 2) er wird erkannt in einer *bestimmten Art des Daseyns,* der Existenz. Wir haben also unter dieser sechsten Wahrnehmung zwei Theilwahrnehmungen zu vollziehen; die erste ist: zu betrachten, Was wir erkennen, welches die Gegenstände unseres Erkennens sind; die zweite: in welcher Art des Daseyns wir die Gegenstände erkennen. — Auf die erste Frage findet sich folgende Antwort: Das, was ich erkenne, ist entweder ein *Wesen,* das für sich selbst besteht, oder es ist eine *Wesenheit* oder Eigenschaft eines Wesens, oder aber es ist beides zugleich, ein Wesen nach einer Eigenschaft, oder eine Eigenschaft an einem Wesen. Betrachten wir zunächst das erste Glied dieser Reihe. Welches sind die *Wesen,* welche wir zu erkennen behaupten? Sie werden drei Glieder dieser Eintheilung finden; entweder bin ich es selbst, oder es ist ein anderes Wesen, als Ich, ein Nicht-Ich, oder es ist ein Ich und ein Nicht-Ich in Beziehung oder Vereinigung. Was die Erkenntniss des Ich als Wesen betrifft, so bringen wir diese Erkenntniss eben hier zustande und haben sie als ganze Erkenntniss bereits erfasst und entfalten sie stets gesetzmässig in ihre Tiefe. Diese Erkenntniss nennt man *immanente* Erkenntniss, insofern das Ich an und in sich selbst ist. Zweitens behaupte ich aber auch zu erkennen Wesen, die Nicht-Ich sind, und in solcher Erkenntniss gehe ich über mich hinaus. Solche Erkenntniss ist *transient* oder *transcendent.* Nach unserer innigsten Ueberzeugung nehmen wir, als ausser uns daseyend, an: zunächst, andere Ich, wie Jeder sich selbst weiss eines zu seyn; davon hat Jeder sowohl den Begriff, als auch die individuelle Erkenntniss, indem uns andere Ich als Menschen begegnen, mit welchen wir auf dieser Erde vereint leben. Dann behaupten wir, dass ausser uns und von allen Ich verschiedene Objecte daseyen, ausgedehnt im Raum und sich gestaltend in der Zeit. Diese äusseren Objecte werden uns kundbar durch unseren Leib, der selbst eines dieser Objecte ist, und ihren Innbegriff nennen wir Natur. Aber die Natur selbst, wie wir sie denken, erkennen wir nicht sinnlich, sondern in reinem Gedanken behaupten wir, dass die Natur sey ein in ihrer Art unendliches Wesen, sich gesetzmässig bilde u. s. w. Aber wir erheben drittens unsere Gedanken auch über das Reich des Geistes und der Natur, denkend Gott als das unendliche, unbedingte Wesen, als die Ursache von Natur- und Vernunft-Wesen und von jedem Ich insonderheit. Ich behaupte nicht, dass diese Gedanken schon Gemeingut Aller seyen; die Kinder erheben sich erst nach und nach zu diesen Gedanken; aber jeder Geist, der auf derjenigen Stufe der Bildung sich befindet, worauf wir in der Menschheit stehen, wird diese Gedanken in sich finden; und was den Gedanken der Gottheit angeht, so behaupte ich nicht einmal, dass in unserem

Volke ein Jeder diesen Gedanken rein und ganz habe, sondern nur, dass Jeder, dessen Bewusstseyn zur Entfaltung gekommen ist, diesen Gedanken in sich finde. Dieses sind die einzelnen Gedanken des Nicht-Ich oder der Wesen, die wir von uns unterscheiden. Nun denken wir aber auch Ich und Nicht-Ich in Beziehung und Vereinigung. Denn erstens behauptet ein Jeder, mit anderen Vernunft-Wesen in wesenhafter Vereinigung des Lebens zu stehen; ebenso auch mit der Natur und zwar mit diesem bestimmten Theile dieses Lebens hier auf Erden; endlich Jeder, der soweit innerlich gebildet ist, behauptet, dass jedes Ich in wesenlicher Beziehung zu Gott stehe, und diess ist der Inhalt der religiösen Erkenntniss. Diess mag hier hinreichen, als Betrachtung des ersten Theiles der allgemeinen Frage: Was wir erkennen.

Nachdem wir erforscht haben, welche Wesen wir erkennen, untersuchen wir jetzt, welche *Wesenheiten* oder Eigenschaften wir erkennen. Wir behaupten nun auch, Wesenheiten oder Eigenschaften rein als solche zu erkennen, oder, wie man gewöhnlich sagt, in abstracto, d. h. abgesehen von dem Wesen, deren Eigenschaften sie sind. In dieser Hinsicht lade ich Sie ein, wieder in sich selbst zu schauen und sich dieser Erkenntniss bewusst zu werden. Es ist diess eine Aufgabe, die leicht gestellt, aber schwer gelöst wird; die Philosophen sind seit Jahrtausenden beschäftigt, den Organismus aller Wesenheiten oder Eigenschaften zu finden, welche in unserem Bewusstseyn vorkommen. In der Metaphysik muss diese Aufgabe wissenschaftlich gelöst werden, in der analytischen Logik wird sie ausführlicher durch reine Beobachtung behandelt, hier jedoch können wir sie nur den allgemeinen Grundzügen nach betrachten. Folgendes sind die Hauptmomente dieser Wahrnehmung. Erstens finden wir, dass wir ganz allgemeine Eigenschaften oder Wesenheiten denken, welche von allem gelten, was wir nur denken mögen. Man nennt solche Wesenheiten *Kategorien*, d. h. Eigenschaften, die von allem ausgesagt werden. Ich will einige davon nach der Reihe bemerklich machen. Die allgemeinste ist: *Wesenheit*, essentia, wonach alles, was ist, etwas Bestimmtes ist, und sonach nennen wir jeden Gegenstand *Etwas*. Daran unterscheiden wir die *Form* oder das *Wie*, wie etwas ist, dass es gesetzt ist, die allgemeine *Satzheit* oder Gesetztheit. Denken wir etwas, so setzen wir, poniren wir es. Die Wesenheit, mit der Satzheit verbunden, gibt die *Seynheit*, oder Daseynheit. Denn wenn das Wesenliche als gesetzt gedacht wird, so ergibt sich der Gedanke der Seynheit. Wesenheit, Formheit oder Satzheit und Seynheit sind drei Grundkategorien, von denen jede mehrere besondere befasst. An der Wesenheit unterscheiden wir die *Einheit* als *Einheit der Wesenheit;* denn alles, was wir denken, müssen wir zunächst als Eines denken. Der Gedanke der Einheit enthält weiter die Gedanken der Selbständigkeit oder besser *Selbheit* und der *Ganzheit*, denn denken wir etwas als Eines, so denken wir zugleich, dass es selbständig ist, Selbheit hat, und zugleich, dass es ganz ist oder Ganzheit hat. Diess mag

hier zur Erläuterung der Behauptung dienen, dass wir ganz allgemeine, auf alles anwendbare Wesenheiten denken. Könnten wir hier diese Kategorien nach ihrem Inhalte weiter entwicklen, so entspränge der ganze Organismus der obersten, allgemeinsten Gedanken *). *Kant* hat folgende Tafel der Kategorien gegeben. Die von ihm als die vier Grundkategorien aufgestellten, die Quantität, Qualität, Relation und Modalität enthalten eine jede drei untergeordnete Kategorien nach folgendem Schema:

Quantität.
Einheit.
Vielheit.
Allheit.

Qualität.
Realität.
Negation.
Limitation.

Relation.
Substanz und Accidenz.
Causalität und Dependenz.
Wechselwirkung (Influenz).

Modalität.
Möglichkeit und Unmöglichkeit.
Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit.
Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

*) Diese Entwicklung ist auf das gründlichste und in der strengsten Form von Krause in den »Vorlesungen über das System der Philosophie,« (Göttingen, 1828) im synthetischen Theile gegeben. Das daselbst aufgestellte System der Kategorien, welches wahrhaft organisch ist, da alle in einander greifen, alle auf alle bezogen werden, entwickelt sich gesetzmässig in der Grundidee des unbedingten, unendlichen Wesens oder Gottes, und die Kategorien werden zuvörderst als Grundwesenheiten Gottes und sodann auch als sich in und an allem Endlichen kund gebend erkannt. Kein Philosoph hat mit einer solchen Schärfe und mit einer so organischen Vollständigkeit diese Kategorien entwickelt, als es von Krause geschehen ist. Die verwirrte deutsch-lateinische Terminologie, die, auf Kosten des Verständnisses der Sache, von den Philosophen bisher beliebt worden, hat einer rein deutschen, nach dem Geiste der Sprache gebildeten, Benennungweise weichen müssen. Haben nun freilich auch viele der neuen Wortbildungen das Lesen und die Prüfung jener Vorlesungen erschweren können, so bleibt es doch immer ein Zeichen der Schwäche, wenn Diejenigen, welche sich an der Spitze der philosophischen Bildung wähnen, nicht einmal in einer die Grundlage aller philosophischen Untersuchungen bildenden Materie die reine Gedankenentwicklung eines philosophischen Geistes zu erfassen und zu beurtheilen vermögen. Mehrere der Koryphäen der Hegelschen Schule hatten, bald nach dem Erscheinen des Werkes, eine Kritik der Vorlesungen über das System angekündigt, sind dieselbe aber, trotz wiederholter öffentlicher Aufforderung, bis auf diesen Tag schuldig geblieben und dialectisiren fortwährend nach dem, von Hegel bloss

Kant hat hier allerdings viele allgemeine Gedanken aufgestellt, aber, wie die tiefere Untersuchung zeigt, nicht vollständig und nicht wohlgeordnet. Die Erkenntniss der obersten Grundgedanken ist um so wichtiger, als jeder Mensch, auf welcher Stufe der Bildung er auch stehe, unwillkürlich und unbewusst diese Kategorien anwendet, bei dem gewöhnlichsten Gedankenlaufe gerade so, wie bei den tiefsinnigsten Speculationen. Ausserdem wurde schon oben bemerkt und wird noch weiter ausgeführt werden, dass auf diesen rein übersinnlichen Gedanken die Möglichkeit aller sinnlichen Erkenntniss beruht. — Wir behaupten also zu erkennen: 1) Wesen, 2) Wesenheiten oder Eigenschaften, 3) beide im Vereine, d. h. Wesen nach ihren Eigenschaften und Eigenschaften, sofern sie an Wesen vorkommen. So z. B. ist der Gedanke Liebe eine Eigenschaft; ich kann dieselbe rein als solche, in abstracto, denken, aber auch wie sie an bestimmten Wesen ist, wie sie sich auf bestimmte Wesen bezieht, z. B. Liebe zur Natur. In jedem Falle ist die Liebe das Gleiche, wird aber nach den Beziehungen weiter bestimmt. So viel als Antwort auf die erste Frage: Was erkennen wir?

Jetzt folgt die zweite der untergeordneten Aufgaben: *nach welcher Art des Daseyns* stellt sich uns der Gegenstand dar, in welcher Art der Existenz? In dieser Hinsicht finden wir vier untergeordnete Fälle oder Glieder: 1) das *unbedingte Daseyn*. Ich fordere Sie auf, in Ihrem Bewusstseyn diesen Gedanken zu erforschen; nicht in dem Bewusstseyn eines Jeden kündigt er sich an; mir ist er offenbar, weil ich Gott denke, als daseyend auf absolute Weise, d. h. nicht bloss im Begriffe, nicht als etwas Zeitliches, Individuelles, sondern als unbedingt seyend, als die absolute Existenz. Wenn mir Jemand einwenden wollte, dass er diesen Gedanken nicht in sich finde, so würde ich darauf bemerken, daraus, dass Jemand diesen Gedanken nicht im Bewusstseyn hat, folgt nicht, dass Niemand diesen Gedanken habe, oder haben könne. 2) Das *begriffliche Daseyn*, wornach sich uns etwas kund gibt in seiner allgemeinen Wesenheit, als ein blosser Begriff, wie z. B. der Begriff des Menschen, der Jugend. 3) Das *zeitliche, individuelle Daseyn*, in einmaliger Bestimmtheit; so die Existenz aller einzelnen Naturobjecte, das Daseyn aller einzelnen Menschen. 4) Das *begriffliche und individuelle Daseyn zugleich*. Denken wir einen Menschen als gut, so denken wir ein in der Zeit lebendes, individuelles Wesen zugleich als seinem Begriffe gemäss. — Diess sind die vier Weisen des Daseyns oder der Modalität.

verabsolutirten und mit Fichtischen Elementen durchwirkten, Kantischen oberflächlichen Kategorien-Schematismus, ohne von Krause's tiefen Forschungen Notiz zu nehmen, die freilich zu der Ueberzeugung führen, dass durch die oberflächliche und verkehrte Auffassung der wichtigsten Kategorien, wie Seyn, Nichts, Werden, Wesen, Gegensatz, das Hegelsche System eine Karrikatur der Wahrheit geworden ist. Anm. d. H.

15. Wir gehen jetzt über zur *siebenten Wahrnehmung,* die als Aufgabe lautet: *Wie wird uns der Gegenstand des Erkennens im geistigen Bewusstseyn gegeben?*

Hierauf finden wir im Allgemeinen die Antwort: der Gegenstand ist uns gegeben: 1) durch den Gegenstand selbst, der mit uns in dem Verhältnisse der Erkenntniss ist, indem er uns offenbar ist, sich uns offenbart, oder mittelbar geoffenbart wird. So z. B., wenn wir selbst der Gegenstand des Erkennens sind, so ist uns der Gegenstand unmittelbar gegenwärtig, wir sind uns selbst gegeben. Wenn ich aber behaupte, einen anderen Geist zu erkennen, so ist mir dieser Gegenstand mittelbar gegeben, durch die leiblich-sinnliche Wahrnehmung, und dadurch, dass mein Leib mir unmittelbar gegeben ist, mit der Wahrnehmung der Beschaffenheit seiner Sinne. Der Gegenstand ist jedoch im Erkennen nur offenbar unter der Bedingung, dass 2) der erkennende Geist ihn selbstthätig erfasst, indem er ihn wesenhaft aufnimmt, das heisst, dass der Geist sich denkend auf ihn richtet und ihn mittelst der Grundfunctionen und Grundoperationen des Denkens in's Bewusstseyn aufnimmt. Dieses zweite Moment haben wir schon in der vierten Wahrnehmung betrachtet. Es bleibt daher nur das erste Moment zu erforschen, und die bestimmte Aufgabe dieser Wahrnehmung lautet demnach: *Wie kommt der Gegenstand der Erkenntniss als solcher, seinerseits, mit dem schauenden, selbstbewussten Geiste in dasjenige Verhältniss der Gegenwart, welches Erkennen ist?* Hierbei treffen wir nun wieder auf die schon oben bemerkte Unterscheidung, ob nämlich der Gegenstand des Erkennens der Geist selbst und sein Inneres ist, oder ein Aeusseres, oder beides zugleich. Denke ich mich selbst, so bin ich mir selbst gegenwärtig, werde ich mir selbst gegeben durch mich selbst; aber wenn ich behaupte, die Natur zu erkennen, so behaupte ich, dass ein äusseres, von mir und meiner Erkenntniss unabhangiges Object mir gegenwärtig sey, und erkenne ich mich z. B. als Mensch in Verbindung mit der Natur, so ist dieser Gegenstand zugleich ein Inneres und Aeusseres; denn ich bin mir selbst gegeben, indem ich aber behaupte mit einer Natur in Verbindung zu seyn, denke ich mich in einem Verhältnisse zu einem Aeusseren. Unsere Frage ist also eine dreifache: 1) Wie werde ich mir selbst und innere Gegenstände in der Erkenntniss gegeben? 2) Wie werden mir äussere Objecte gegeben, in der Vernunftwelt, in der Natur, ja sogar Gott? 3) Wie werde ich mir im Verhältniss zu äusseren Objecten gegeben? Betrachten wir diese drei Fälle.

1) Wie werde ich mir selbst gegeben in der Erkenntniss? Als Antwort wird Jeder finden: Ich, als ganzes Wesen, bin mir *unmittelbar* gegeben in der Grundwahrnehmung: Ich, und es bedarf dazu durchaus nichts Anderes, Aeusseres. Wenn wir die Vernunft das Vermögen des Erkennens der Einheit nennen, so können wir sagen: Ich bin mir selbst gegeben in der unmittelbaren Vernunftschauung. Aber ich finde mich auch als endliches Wesen, und die Frage ist: wie wird mir der Gedanke

meiner Endlichkeit gegeben? Dieser Gedanke ist ein doppelter, denn ich erfasse mich erstens als endliches Vernunftwesen überhaupt. Diess ist also der Gedanke meiner allgemeinen Wesenheit, welcher ebenfalls in Hinsicht alles Aeusseren unmittelbar ist; und indem ich meine zeitlich vollendete Bestimmtheit als lebendes Wesen und daran das Allgemeine wahrnehme, gelange ich zu dem Gedanken eines Begriffes von mir selbst. Nennen wir nun das Vermögen, überhaupt etwas Bestimmtes nach seiner allgemeinen Wesenheit zu denken, Verstand, so können wir sagen, dass wir auch unmittelbar in uns den Verstandesbegriff von uns haben. Aber ich finde mich nicht nur endlich, meinem Begriffe nach, sondern auch endlich als lebendes Wesen in der Zeit, durch und durch bestimmt, und nicht als ein Wesen überhaupt. Ich denke, empfinde, will Bestimmtes, ich habe in jedem Augenblicke ganz bestimmte innere individuelle Anschauungen. Wie kann ich aber von meiner individuellen Bestimmtheit wissen, oder wie werde ich mir als individuelles Wesen gegeben? Da finde ich mich so, wie ich mich durch meine eigene Thätigkeit als wollendes Wesen selbstbestimme, mich selbst gestalte oder mache. Wenn wir nun die Kraft, welche das Individuelle im Inneren bildet, Bildkraft oder Einbildungskraft, besser Inbildkraft, nennen, so dürfen wir sagen, dass wir uns in Ansehung des zeitlich Individuellen mittelst unserer ursprünglichen bildenden Kraft gegeben sind. Diese Bildkraft, sofern sie das Gebildete auch zur Erfahrung bringt, heisst Phantasie.

2) Die nächstfolgende Frage ist: *Wie werden mir äussere Objecte in der Erkenntniss gegeben?* Die allgemeine Antwort ist: nicht durch mich, da ja angenommen wird, dass es äussere Objecte seyn sollen, die unabhangig von mir bestehen. Sie sind mir also *mittelbar* gegeben. Da entsteht freilich die alte schwierige Frage: wie kann ich denken, dass äussere Objecte gleichsam zu mir hereinkommen, da sie doch nicht Ich sind, und ich zu ihnen, der ich nicht sie bin? Diese Frage kann hier nicht beantwortet werden, wohl aber können wir die Thatsachen des Bewusstseyns ausmitteln, und uns der Behauptungen bewusst werden, die wir hierüber machen. Wir behaupten aber von folgenden äusseren Objecten zu wissen: von anderen Vernunftwesen, von der Natur, als der leiblichen Welt, und von Gott, als dem unendlichen, unbedingten Wesen. Fragen wir also: a) auf welche Weise wir finden und behaupten, dass andere *Vernunftwesen* uns in der Erkenntniss gegeben sind? Sehen wir dabei zuerst auf den Begriff anderer Vernunftwesen, so kann diesen Begriff ein Jeder rein in sich selbst entwerfen; denn da ein Jeder sich endlich findet, da er erkennt, dass er seinen Begriff in der Zeit nur auf endliche Weise darstellt, so liegt darin der Gedanke der Möglichkeit, dass noch andere Individuen daseyen, die den Begriff wieder auf andere Art darstellen. Diess ist aber nicht der Gedanke eines individuellen Vernunftwesens, sondern der des Begriffes. Wie können wir aber zweitens von anderen Vernunftwesen als lebenden Einzel-

wesen wissen? Als Antwort finden wir die Behauptung, dass diese anderen Vernunftwesen sich wirklich selbst uns offenbaren, im individuellen Leben, und zwar vermittelt durch die Sprache, überhaupt aber durch den organischen Leib und die ganze äussere sinnliche Erfahrung. Zwar können wir auch in Phantasie uns andere Vernunftwesen einbilden, wie sie individuell in allen Hinsichten leben, wie es der Dichter thut; aber wir unterscheiden ganz bestimmt diese bloss phantasirten Vernunftwesen von den wirklichen und wissen es recht gut, dass ein Jeder, dass der Dichter es selbst ist, der sich in sich so gestaltet. Fragen wir nun: b) wie wird uns die *Natur* als äusseres Object gegeben zunächst in Ansehung ihrer individuellen, wirklichen Erscheinung? Da behaupten wir, unmittelbar zu wissen von einem Theile der Natur, vom Leibe, der sich uns als ein Aeusseres, mit dem Geiste Vereintes darstellt. Aber mittelbar dadurch erscheint uns die Natur als eine ganze äussere Objectenwelt. Was nun ferner den Begriff der Natur betrifft, der der Gedanke ihrer allgemeinen Wesenheit ist, so ist dieser zwar nicht aus den Sinnen zu entnehmen, aber die Annahme seiner objectiven Gültigkeit beruht auf der wirklichen Erfahrung der wirklich lebenden Natur in den Sinnen des Leibes. Was endlich die Idee der Natur betrifft, dass die Natur als solche unendlich sey im Raum, in Zeit und Bewegung, so können wir uns dieser Idee nicht vergewissern durch die sinnliche Erfahrung. Wenn wir daher dennoch behaupten, wie der Naturphilosoph es thut, dass die Natur in sich unendlich sey, so können wir uns auf das Zeugniss der Sinne gar nicht berufen. Wie uns die Gewissheit davon werde, ist hier noch gar nicht abzusehen. Es bleibt uns c) zu untersuchen übrig, wie *Gott* selbst uns in dem reinen Vernunftgedanken gegeben ist. Da Gott gedacht wird als unendlich und unbedingt nicht in bestimmter Gestalt seyend, weil er ja sonst endlich wäre, so ist offenbar, dass dieser Gedanke nicht auf sinnliche Weise begründet seyn, nicht auf der Phantasie, oder den äusseren Sinnen beruhen kann. Desshalb entspringt aber die für das gewöhnliche Bewusstseyn so schwere Frage: wie wir wissen können, dass Gott sey. Dass ein jeder gebildete Mensch den Gedanken Gott hat, ihn als wahr anerkennt, ihn glaubt, das ist Thatsache, aber worauf diese Anerkenntniss beruht, ist die Frage. Sie kann hier zwar noch nicht beantwortet werden; indess ein Gedanke dringt sich hier schon auf, dass nämlich der Gedanke Gott aus dem Geiste selbst als solchem durchaus nicht zu erklären ist; denn da der Geist sich selbst nur als endlich findet, so kann aus ihm selbst kein anderer Gedanke stammen, als der seiner selbst und eines Endlichen. Wenn wir nun den Satz des Grundes anerkennen, also denken, dass der Gedanke Gott doch einen Grund habe, so folgt, dass wir denken müssen, das unendliche Wesen selbst sey der Grund des Gedankens von ihm, indem es sich selbst im Gedanken zu erkennen gibt. Hierbei kommt es auf den Satz des Grundes an und auf die Einsicht, dass das Endliche nicht der Grund von etwas

Unendlichem seyn kann. Ausserdem zeigt sich hier noch folgende wesenliche Bemerkung. Was vom Gedanken Gottes, gilt auch von allen Kategorien, sofern dieselben als unbedingt und unendlich gedacht werden, z. B. von dem Gedanken unendlicher Wesenheit, Ganzheit, Selbheit oder Selbständigkeit. Alle diese Gedanken sind aus dem denkenden Geiste nicht zu erklären, weil der Geist nur eine endliche Wesenheit ist, nur endlich ganz ist, endlich selbständig. Es muss daher ein höherer Grund von diesen Gedanken erforscht werden.

3) Die dritte Frage ist: *Wie wird uns das Ich im Verhältniss zum Nicht-Ich,* oder mit anderen Worten: *wie werden wir uns im Verhältniss zu äusseren Objecten gegeben?* Die Antwort ist: zum Theil unmittelbar, sofern wir uns dabei selbst gegenwärtig sind, zum Theil mittelbar, sofern die Erkenntniss des Aeusserlichen nur eine vermittelte ist.

Diess ist die allgemeine Antwort auf diese drei Fragen. Es hat sich darin ergeben, dass wir behaupten, Erkenntniss der Einen, ganzen Wesenheit des Geistes zu haben, in der *Vernunfterkenntniss,* ferner Erkenntniss der allgemeinen Wesenheit oder des Begriffs, in der *Verstandeserkenntniss,* endlich *Erkenntniss der unendlich individuellen Bestimmtheit* oder der Individualität, und zwar ist diese Erkenntniss, was uns selbst betrifft, durch unsere innere bildende Kraft vermittelt. Da dieser Gegenstand weiter durch Wahrnehmung erkannt werden soll, so wollen wir zuvörderst das letzte dieser Glieder betrachten oder die individuelle Erkenntniss, sofern sie uns durch die Phantasie gegeben ist.

Achte Wahrnehmung. Es ist zu erfassen: *wie wir uns selbst in unserer zeitlichen Individualität erkennen, und wie uns überhaupt Individuelles, Sinnliches, im Geiste zur Erkenntniss gegeben wird.* Diese Wahrnehmung wird die Theorie der Phantasie befassen, oder der ursprünglich bildenden Kraft des Geistes, wonach wir Individuelles schaffend erzeugen. Es ist hier also die Rede von der Phantasie als Productionskraft, welche sich auch als poetische Phantasie erweist, und nicht bloss von der Thätigkeit des Zusehens, Hinschauens, welche eine Function des Denkens ist.

1) Wir finden als allgemeine Thatsache, dass uns im Inneren des Geis- 16.
tes individuell Bestimmtes gegeben wird durch unsere innere bildende Kraft, durch die *Phantasie,* und zwar sowohl unsere eigene individuelle Bestimmtheit im Denken, Empfinden und Wollen, als auch rein gegenstandliches, in freier Phantasie gebildetes Individuelles. Zum Theil ist dieses Individuelle, welches wir als Phantasie bilden, ein Leibliches, bestimmt Gestaltetes in Raum, Zeit und Bewegung, zum Theil aber ist es Nichtleibliches, was nicht im Raume ist, z. B. bestimmte Gedanken, Gefühle, Begehrungen, Willenentschlüsse. So können wir z. B. innerlich selbst vernünftige Wesen phantasiren mit individueller Bestimmtheit, mit bestimmten Characteren des Geistes und Gemüthes, welche Bestimmtheit durchaus nicht leiblich im Raume ist. So schafft z. B. der Dichter

eine ganze Welt von Wesen und lässt sie ihre eigenthümliche Geistigkeit in gesellschaftlichen Verhältnissen und in einer im Raum ausgedehnten Natur entwicklen. Was aber die räumlichen Phantasiegebilde betrifft, so haben wir das Vermögen, Raumgestalten zu bilden und sie nach Begriffen umzugestalten. Wir haben sogar die reine Anschauung der räumlichen Aussendinge in der Phantasie und können den Raum erfüllen durch beliebige Gestalten und in beliebigen Verhältnissen der Dichtigkeit und Kraftäusserung. Hieraus ersehen wir, dass alles, was unsere Phantasiewelt enthält, ein Individuelles, genau Bestimmtes ist, dass aber die Phantasiegebilde nur zum Theil in den Raum fallen, zum Theil aber nicht. Die Form der Zeit haben sie jedoch alle an sich, sie entstehen in Mitwirkung unserer Thätigkeit, bilden sich aus und verschwinden. Betrachten wir das Verhältniss dieser inneren Phantasiegebilde zu uns selbst, so unterscheiden wir die Welt der Phantasie von uns und erkennen sie nur als einen untergeordneten Theil des Wesenlichen des Geistes an, mit der weiteren Bestimmtheit, dass wir als ganze Wesen mit Freiheit schaffend thätig sind in dieser Welt der inneren Gestaltung. Sehen wir auf diese innere Welt der Phantasie selbst hin, so schwebt sie uns stetig vor, und allaugenblicklich verhalten wir uns als Phantasie thätig. Freilich werden wir uns der Phantasiethätigkeit nur selten bewusst, besonders in unserem Verhalten zur Natur, wo unsere anschauende Thätigkeit überwiegend auf das äusserlich Sinnliche gerichtet ist. Aber indem wir etwas äusserlich Sinnliches wahrnehmen, haben wir es schon in die Phantasiewelt aufgenommen, es nachgebildet im Raume, den wir innerlich schauen. Dass die Phantasie im Traum stetig schaffend ist, ist Jedem offenbar, dass sie aber während des Wachens sich allaugenblicklich thätig verhalte, dazu gehört genauere Auffassung, wie sich bestimmter in einer der folgenden Abtheilungen zeigen wird. Diese uns stets vorschwebende Phantasiewelt ist nun stetig bestimmt durch unsere freie Thätigkeit. Zwar hängt es nicht von unserer Willkür ab, überhaupt etwas in der inneren Welt zu bilden, oder nicht, wir müssen uns immer schaffend verhalten, wir mögen wollen, oder nicht; aber die Auswahl dessen, was soeben gebildet werden soll, hängt von der Freiheit des Geistes ab. Welcher Gedanke auch komme, wir können ihn gleich durch die Phantasie verwirklichen. Dabei findet ein inniges Verhältniss der Gebilde der Phantasie statt zu uns, insofern wir empfinden und wollen. Denn einerseits bilden wir dasjenige, wozu wir Neigung haben, und worauf wir unseren Willen richten, und von der anderen Seite spricht das Gebilde uns wieder an zu Lust und Schmerz und bestimmt wieder unseren Willen. Betrachten wir nun bestimmter die untergeordneten Arten der inneren bildenden Thätigkeit des Geistes, so finden wir: a) dass die Phantasie *ursprünglich thätig, productiv*, ist, indem sie zu schaffen vermag, was wir zuvor gebildet zu haben uns nicht erinnern. So kann ich nach reinem Begriffe eine Folge von krummen Linien und Flächen

phantasiren, die ich nirgends gesehen. So vermag ich, wenn mir eine ewige Idee klar wird, sogleich danach eine Wirklichkeit innerlich zu gestalten, wie ich z. B., wenn die Idee der Sittlichkeit erkannt wird, durch die erzeugende Phantasie einen sittlichen Character phantasiren kann. Aber die Phantasie ist b) auch *nachbildend, nachahmend, reproductiv*, indem sie das, was in der Anschauung schon gegeben ist, nachahmt oder wiederholt. So vermögen wir, wenn uns Jemand in Worten etwas Sinnliches beschreibt, rein aus Anlass dieser Zeichen, dasselbe sogleich in der Phantasie nachzubilden; und auch das, was wir einmal in Phantasie schon geschaffen haben, vermögen wir beliebig zu wiederholen. Insofern ist die Phantasie reproductiv.

Sehen wir nun ferner auf den Grund, wodurch die Thätigkeit der Phantasie bewegt wird, und auf den Zweck ihrer Gestaltung, so zeigt sie sich auch in dieser Hinsicht doppelt. a) Entweder arbeitet die Phantasie, um allgemeine Gedanken in endlicher Bestimmtheit darzubilden, oder b) sie ist thätig, um das Individuelle als solches zu vollenden. Im ersten Falle ist die Phantasie *schematisirende Einbildungskraft* oder Imagination; im anderen Falle, wo es darauf ankommt, das Individuelle um sein selbst zu vollenden, wird sie vorzugweise Phantasie genannt, oder die dichtende, *poetische Phantasie.* Das Vermögen der schematisirenden Einbildungskraft kann Jeder zum Bewusstseyn bringen, wenn er sich inne wird, dass er jeden Begriff oder allgemeinen Gedanken durch ein Begriffbild sinnlich darzustellen vermag. So realisirt der Geometer seine allgemeinen Gedanken und Begriffe durch die sogenannten Schemate, Figuren; so begleitet den speculirenden Philosophen bei der Anschauung der Idee die helfende Phantasie, indem sie die Ideen zu Idealen ausgestaltet. Selbst bei dem gewöhnlichsten Denken wird jeder allgemeine Gedanke unwillkürlich von sinnlichen Schemen begleitet. *Kant*, welcher diese Function der Phantasie genauer beobachtet hat, nennt diess ein zauberisches Vermögen und meint, wohl nie werde die Wissenschaft dahin gelangen, in diese Zaubermacht einzudringen. So viel ist gewiss, ohne diese schematisirende Phantasie ist keine Philosophie möglich. Von der anderen Seite, die poetische Phantasie vollendet das Individuelle um sein selbst willen, als Individuelles, nicht um damit einen Begriff zu verdeutlichen oder zu erklären. So schafft der Dichter das Individuelle rein als Schönes, nicht, damit er belehre, damit eine Idee didactisch erklärt werde, sondern damit das Schöne gestaltet werde. Selbst der nützliche Künstler bildet seine ganz bestimmten Phantasieanschauungen, nicht um einen Begriff zu erklären, sondern um dadurch etwas Individuelles wirklich zu machen zu einem individuellen Gebrauch und Nutzen.

Sehen wir jetzt noch genauer auf das Gesetz hin, wonach die Gebilde unserer inneren Phantasiewelt zustande kommen. Diess Gesetz ist die Freiheit des Begriffs, wonach wir es vermögen, das Individuelle im Geiste, ein jedes selbständig für sich, zu gestalten, in Folge des

Bayerische Staatsbibliothek

Zweckbegriffes unseres Willens. Wenn ich den Begriff einer Rose denke, kann ich gleich eine Rose dichtend hier vor mir anschauen, und was immer Jemand von verständlichen Begriffen vorschlagen möge, das können wir innerlich gestalten. Daraus erkennen wir als eine wesenliche Grundeigenschaft der Gebilde unserer Phantasie, dass sie nicht der Zeit nach nothwendig von einander abhangen, sondern in Freiheit aus dem ewigen Begriffe hervorgehen, so dass ein jedes Gebilde selbständig ist. Freilich sollen die Gebilde unserer Phantasie auch im wesenlichen Zusammenhange seyn, z. B. die poetischen in der Harmonie der Schönheit; aber selbst diese Harmonie ist frei nach der Idee bestimmt. Diese Freiheit zeigt sich auch noch in folgendem Umstande. Wir vermögen es, jede Eigenschaft, ja jede Form für sich selbständig zu phantasiren, frei und unabhangig vom Gehalte und den übrigen Wesenheiten des Gegenstandes. Ich kann z. B. mit Freiheit die obersten Raumformen phantasiren, sogar die reinen Zeitverhältnisse; an den leiblichen Gebilden kann ich rein die Oberfläche, z. B. einen schönen Menschenleib, phantasiren, ohne dessen Inneres anzuschauen; die Natur kann keine blosse Gestalt oder Form bilden, sondern muss alles von innen heraus schaffen, dagegen der Maler, der Bildhauer im Geiste mit poetischer Freiheit rein die Schönheit der Gestalt erstrebt. Dieses Vermögen der Phantasie, Eigenschaften und Formen rein darbilden zu können, ist für das Seelenleben von Wichtigkeit; einmal dazu, dass wir es vermögen, einen Zweck für unseren Willen in Phantasie zu gestalten und dadurch das Gute zu verwirklichen; dann in der Hinsicht, dass wir ohne diese Freiheit gar keine Naturerkenntniss zustande bringen könnten, weil die Grundlage der Naturerkenntniss in den einzelnen Sinngliedern zerstreut ist; ferner dazu, dass der Mensch ein freier Künstler sey, sowohl zur Bildung des Schönen in der Phantasie, als auch zur Ausbildung der Wissenschaft in der Speculation; endlich zu unserer leiblichen und geistigen Wirksamkeit in der Natur. Ohne diese Freiheit wäre keine darstellende Kunst möglich und alles das, wodurch der Geist in der Natur sein inneres Leben beurkundet, die ganze Cultur dieser Erde, die ganze Welt der schönen und nützlichen Kunst bliebe ungeschaffen, wenn nicht der Geist die Freiheit hätte, jede Form und Eigenschaft selbständig zu gestalten. Diese Grundwesenheit der Phantasie wird noch klarer, wenn wir die Bildungen der Phantasie mit denen der Natur vergleichen. Auch die Natur gestaltet Individuelles, auch in ihr stellen die Gebilde Begriffe dar, aber nicht in freier Folge, sondern alles Individuelle zeigt sich mit Einem Male geboren und gestaltet in dem Ganzen der Natur. Die Eigenschaften treten nur am ganzen Gebilde hervor, und auch die Gestaltung der Form geschieht nur am ganzen Gebilde, wie es auf einmal leibt und lebt, mit Nothwendigkeit, in dem Einen unendlichen Leben der Natur. Sehen wir auf den Grundcharacter der Gebilde der Phantasie, so ist es vollendete Bestimmtheit oder Endlichkeit. Das Unendliche kann von der

Phantasie weder gestaltet noch umfasst werden. Auch alle unsere leiblichen Gebilde der Phantasie fallen endlich aus; bestimmt ist jedoch nicht alles, sondern vieles ist noch weiterbestimmbar, aber selbst diese Weiterbestimmbarkeit ist eine ganz bestimmte; z. B. wenn wir uns ein Naturgebilde construiren, etwa eine Kugel, so ist diess Gebilde durchaus endlich, es ist der Art nach völlig bestimmt, die Kugel ist gleichförmige Krümmung; aber ausserhalb der Kugel phantasire ich wieder Raum, welcher unbestimmt bestimmbar ist, ich kann die Kugel immer erweitern, aber mir begegnet nur der bestimmbare Raum ausserhalb; die Phantasie kann also nichts Unendliches, durchaus Unbestimmtes gestalten und es ist richtig, dass der Geist Unendliches und Unbedingtes durchaus nicht in Phantasie fassen und vorstellen könne in bestimmter Anschauung. Wer daher behauptet, das Unendliche und Unbedingte irgend einer Art in der Phantasie anzuschauen, der hat entweder den Gedanken des Unendlichen nicht, oder versteht nicht, was Phantasie ist.

Zum Schlusse sehen wir nochmals darauf zurück, dass auch unsere ganze eigene individuelle Bestimmtheit und unser ganzes Leben, gemäss unserem Willen, durch die Phantasie zustande kommt. Jeder wird finden, dass er von sich selbst, von seiner Persönlichkeit ein ganz bestimmtes Phantasiebild in sich trägt, dass er eine bestimmte individuelle Anschauung hat von dem, was er als lebende Person ist. Dieses Phantasiebild, was jeder Geist von sich selbst hat, ist keineswegs vollständig, aber es kann und soll das Wesenliche befassen; und da unsere Phantasie nach allgemeinen Gedanken arbeitet, so kann es leicht kommen, dass das Phantasiebild nicht ganz wahr ist, z. B. wenn Jemand falsche allgemeine Vorstellungen von sich hegt. Wie wichtig es für die vernünftige Führung des Lebens ist, ein richtiges Bild von sich zu entwerfen, ist klar. Ferner wird Jeder finden, dass er alles, was er im Leben wirklich machen will, im Geiste vorausschaut, dass er sich also ein Bild entwirft von seiner eigenen Zukunft. Je gründlicher die Einsicht eines Geistes ist in das, was er im Leben sein soll und kann, je angemessener wird das Bild von seiner Zukunft seyn, je weniger wird er in dieses Bild Züge aufnehmen, welche nicht realisirt werden können.

Auf der Grundlage dessen, was ich heute dargestellt habe, ergeben sich auch die Grundwesenheiten, worin die Vollkommenheit der Phantasie und des Lebens derselben besteht, worauf also der Geist in Ansehung der Phantasie hinzuarbeiten hat: erstens, dass die Phantasie mit wohlgemessener Bestimmtheit, Klarheit und Deutlichkeit bilde, und dass daher der Geist sich darin übe, sowohl die schematisirende Phantasie, als die poetische Phantasie in diesen Hinsichten auszubilden; zweitens, dass die Phantasie Umfang und Tiefe verbinde, einen weiten Kreis der Befassung mit Reichthum und Lebendigkeit; drittens aber und hauptsächlich, dass die Phantasie der Vernunft diene und dem Verstande, keineswegs aber einzelnen und untergeordneten Neigungen und Trieben.

17. Dieser Forderung gemäss, soll die Phantasie darauf gerichtet seyn, diejenigen Vernunftideen zu verwirklichen, die das Gute, Schöne, Gottähnliche zum Gegenstande haben. Zunächst setze ich noch hinzu, dass sie dem Menschen sein eigenes Ideal rein und ganz vor Augen stelle, dass er sich selbst im Geiste vorausschaue, wie auch er die reine Idee eines vernünftigen Geistes in sich selbst, auf eigengute und eigenschöne Weise, verwirkliche. Ueberhaupt aber, viertens, kommt es darauf an, dass der Mensch als ganzes Wesen, als ganzer Geist, Meister seiner Phantasiethätigkeit sey, dass er mit besonnener Freiheit ihr Bilden zum Guten bestimme und zum Schönen, dass die Phantasie von ihm, nicht er von der Phantasie abhange, dass also insonderheit die Phantasiethätigkeit nicht überwiegend sinnlichen Gefühlen und Trieben folge. Diese Meisterschaft des selbstmächtigen Geistes über seine Phantasiethätigkeit wird besonders wichtig in dem Verhältnisse des Geistes zum Leibe als Menschen, wo der Geist unwillkürlich leiblich-sinnliche Anschauungen und Triebe in die innere Welt der Phantasie aufnehmen muss. Aber diese weitverbreitete Herrschaft der sinnlichen Triebe über die Phantasie ist keineswegs zuerst oder hauptsächlich durch den Leib begründet, sondern im Geiste selbst ist der Grund, in seiner Unmündigkeit und Ohnmacht, wenn er noch nicht zu vollem Selbstbewusstseyn seiner Würde gekommen ist; denn auch geistig-sinnlichen Lustgefühlen kann der unbesonnene Geist phantastisch folgen, und ist einmal diese Ohnmacht in einem Geiste vorhanden, so wird er dann auch die leiblich-sinnlichen Triebe durch seine innere geistige Sinnlichkeit, sogar noch auf eine unnatürliche Weise, hervorrufen, erregen, schärfen und gleichsam erbittern, und dadurch immer mehr sich als Seele und als Leib verderben. In dieser Hinsicht ist besonders die Erscheinung wichtig, dass uns oftmals die Phantasie Gebilde wider den Willen des Geistes vor Augen stellt, Bilder, an denen wir kein Wohlgefallen haben, die wir gar gern beseitigen und vernichten möchten. Wir haben von dieser Erscheinung schon bei Gelegenheit des Gedächtnisses gesprochen. Dawider nun ist es nicht zweckmässig geradehin anzukämpfen; denn diese Erscheinung ungehöriger Bilder im Geiste erfolgt auch aus inneren Lebengesetzen des Geistes und ist an sich keineswegs etwas Unsittliches oder Verwerfliches. Nur dadurch wird diese Phantasiethätigkeit in Beziehung zur Sittlichkeit gebracht, dass man sich wohlgefällig solcherlei Bildern hingibt. Daher muss man eben solche Phantasmen näher betrachten, ihren Anblick ertragen lernen, ohne sich von ihnen hinreissen zu lassen. Den sinnlichen Trieben, welche sie unterhalten, muss man die Macht des reinen Vernunfttriebes entgegensetzen, durch Vergegenwärtigung der ewigen Gedanken des Guten, Schönen und Frommen, im Bewusstseyn seiner geistigen Vernunftwürde und Selbstmacht. Dann schwinden solche Phantasmen von selbst dahin, weil ihr Grund im Geiste aufgehoben wird. Denn die niedere Sinnlichkeit weicht der höheren, göttlichen Macht der Vernunft.

So haben wir nun durch Wahrnehmung bestimmt, wie uns die Gegenstände des Erkennens im Bewusstseyn gegeben werden. Es ist also noch das dritte von den Momenten zu betrachten übrig, welche in der fünften Wahrnehmung gefunden wurden. Es ist beobachtend zu erforschen: wie uns der gegebene Gegenstand im Bewusstseyn als Erkenntniss, als wesenhaftes Schauen der Wahrheit, gegenwärtig ist. Es ist diess zugleich die Frage nach den verschiedenen Arten oder Weisen der Erkenntniss. Machen wir also diess zum Gegenstande der *neunten Wahrnehmung* in dieser Reihe. Ihre Aufgabe ist demnach folgende: *Wie ist mir der gegebene Gegenstand im Bewusstseyn gegenwärtig als wahre Erkenntniss, und welches sind die Arten des Erkennens, worin uns der Gegenstand gegenwärtig ist?*

Blicken wir nun auf diess hin, so finden wir zunächst folgende allgemeine Antwort darauf: Nur dann ist die Erkenntniss wesenhaft, wenn der Gegenstand mir so gegenwärtig ist im Bewusstseyn, wie er an sich und in sich selbst ist, und wenn er sich mir so darstellt und so von mir erfasst wird, wie er an sich, unabhangig von meinem Erkennen und Denken, ist. Unter diesen beiden Bedingungen ist die Erkenntniss *Wahrheit*. Die erste also dieser Bedingungen ist, dass der Gegenstand so wie er ist, sich dem denkenden Geiste gibt; z. B. wenn ich einen anderen Geist denkend erkenne, so kann sich dieser mir wahrhaft geben, oder auch nicht wahrhaft; denn er kann sogar sich ganz verstellen und heucheln. Oder wenn sich äussere Gegenstände durch Umgestaltung grösser uns darstellen und anamorphetisch bilden, so ist unsere Erfassung richtig, aber der Gegenstand selbst gibt sich uns nicht, wie er ist. Diess findet schon statt in dem perspectivischen Bildlein in unseren äusseren Augen. Darin gibt sich das Auge, wie es ist, die äusseren Gegenstände aber nicht; denn diese stellen sich bloss perspectivisch dar. Oder auch wenn ich mich selbst erkenne, so kann es seyn, dass ich mich selbst mir nicht selbst richtig gebe, wie ich bin, z. B. wenn ich eine vorgefasste Meinung für, oder wider mich habe. Das erste Erforderniss also der wahrhaften Erkenntniss ist: dass der Gegenstand sich uns gibt, wie er ist. — Dabei entsteht freilich die sehr schwere Frage, die schon neulich berührt wurde, wie wir diess überall wissen können, da wir ja doch allemal nur einen Gedanken von Gegenständen vor Augen haben, also, wie es uns scheint, des Gegenstandes selbst nicht habhaft werden im Erkennen. Dagegen habe ich schon bemerkt, dass diess von der reinen Selbsterkenntniss des Geistes nicht gelte, indem wir uns deren unmittelbar gewiss sind. Aber in Ansehung aller solcher Gedanken, deren Gegenstände transient oder transcendent sind, findet allerdings diese wichtige Frage statt, und es ist eine der schwierigsten Aufgaben der logischen und dialectischen Wissenschaft, diese Frage befriedigend zu lösen. Die zweite Bedingniss aber, dass die Erkenntniss Wahrheit habe, ist: dass ich den wahrhaft gegebenen Gegenstand richtig erfasse. Diess ist

die subjective Bedingniss der Wahrheit. Wenn nun dagegen die eine, oder die andere dieser Grundbedingnisse nicht erfüllt ist, oder nur mangelhaft erfüllt ist, so hat auch die Erkenntniss entweder keine Wahrheit, oder nur eine theilweise Wahrheit. Ich irre, bin im Irrthum, wenn der Gegenstand mir anders erscheint, als er ist; ich bin bloss unwissend, insofern mir der Gegenstand gar nicht erscheint, und darin erkenne ich die Endlichkeit meines Erkennens, dass ich sowohl zu irren vermag, als auch nur eine theilweise Erkenntniss der Wahrheit zustande bringe. Dass aber der Geist überhaupt fähig ist, Wahrheit zu erkennen, davon kann uns schon überführen die reine Selbsterkenntniss des Geistes, die wir bis hieher zustande gebracht haben. Ob aber der Geist auch objectiver Wahrheit fähig sey in Ansehung solcher Erkenntniss, deren Gegenstand ein ihm Aeusseres ist, diese Frage ist durch unsere bisherigen Betrachtungen nicht erledigt. Denken wir nun aber die wahre Erkenntniss, und denken wir, dass die wahre Erkenntniss als solche einleuchtet, so denken wir uns als *wissend*, als vollendet erkennend, und indem wir das zusammenhangige Ganze der erkannten Wahrheit denken, denken wir den Begriff und die Aufgabe der *Wissenschaft.* Diese Aufgabe, die Wahrheit zu erforschen und als Wissenschaft zu gestalten, zeigt sich uns also schon hier als eine Grundthatsache des Geistes als solchen. Was nun aber den Inhalt und Gegenstand unseres Wissens und unserer Wissenschaft betrifft, so haben wir bis jetzt gefunden, dass das Ich selbst als Geist sich das nächste Gewisse ist, und dass alles Andere, was wir fernerhin wissen möchten, doch an und in uns offenbar werden muss. Wie, auf welche Weise, diess möglich sey, ist freilich erst die Frage. Dieses ist die allgemeine Antwort in Ansehung der Aufgabe dieser Wahrnehmung.

Fragen wir nun aber zweitens im Besonderen, auf welche mannigfaltige Weise uns der Gegenstand im Bewusstseyn als Erkenntniss gegenwärtig ist, so werden wir die *verschiedenen Arten der Erkenntniss* finden, die Erkenntnissarten oder Erkenntnissweisen. Sehen wir also auf diese Mannigfalt der Art des Erkennens in unserem Bewusstseyn hin, so finden wir zunächst folgende beide wesenlich sich entgegengesetzte Erkenntnissweisen: 1) die *sinnliche* des Individuellen in der Zeit; 2) die *nichtsinnliche* des Wesenlichen ohne Zeit, oder die übersinnliche Erkenntniss; oder mit anderen Worten: die Gegenstände werden uns theils offenbart durch den *Sinn,* theils durch *Verstand* und *Vernunft;* durch ersteren, in ihrer vollendet endlichen, zeitlichen Bestimmtheit, durch letztere, in ihrer allgemeinen und ewigen Wesenheit. Ich verstehe aber hier unter dem Worte: *Sinn*, das Vermögen, das Endliche, Zeitliche, Individuelle, Concrete zu erkennen; und zwar, da wir hier den Geist rein in sich selbst betrachten, ohne noch auf sein Verhältniss zum Leibe hinzusehen, so ist hier nur vom inneren Sinn die Rede, von dem *reingeistigen Vermögen, das individuelle Zeitliche aufzufassen.* Dem Menschen aber kommt auch äusserer Sinn zu, als das Vermögen, das

äusserliche, leibliche Sinnliche mittelst der Darstellung in seinen leiblichen Sinnesorganen aufzufassen. Was also den inneren Sinn des Geistes, rein als solchen, betrifft, so wird ein Jeder, der hinmerkt, finden, dass dieses Vermögen ihm als Geiste zukommt. Denn Jeder findet, dass ihm in seinem geistigen Leben Zeitlich-Individuelles in's Bewusstseyn kommt; zuvörderst nämlich, seine eigene zeitliche Bestimmtheit im Denken, Empfinden und Wollen; dann der ganze unerschöpfliche Inhalt seiner Phantasiewelt, deren Gebilde er selbst entwirft als bildende schaffende Kraft, als Phantasie, die sich ihm aber auch unmittelbar zu erkennen geben zur Beschauung im inneren Sinn. In jedem Momente meines geistigen Lebens schaffe ich und jeder endliche Geist Individuelles, Zeitlich-Bestimmtes, und zu gleicher Zeit sehe ich darauf hin, und fasse mein eigenes Werk auf in den inneren Sinn; schaffen, und das Geschaffene sehen ist da für mich Eins, daher gesagt werden kann, dass der Geist das individuelle Innerlich-Sinnliche gleichsam hinsieht, schauend bildet und bildend schaut. Da nun jeder Gegenstand des inneren geistigen Sinnes vollendet endlich und bestimmt ist, so nennt man diese Erkenntniss eben die *individuelle*, *concrete*, auch die Erkenntniss des *Singulären*, weil jedes Innerlich-Sinnliche in seiner ganzen Bestimmtheit nur einmal und einzig ein Sinnliches ist. Diess nun ist das erste Gebiet unserer rein-geistigen Erkenntniss, die Erkenntniss des Individuellen, in Phantasie Gebildeten selbst. — Aber neben und ausser dieser bestimmten Erkenntniss finden wir auch die Erkenntniss dessen, was nicht unendlich bestimmt ist, was nicht individuell ist, was nicht zeitlich ist, was also *übersinnlich* genannt werden kann. Es ist von wesenlicher Wichtigkeit, dass jeder denkende Geist durch eigene Beobachtung sich von dem Daseyn übersinnlicher Erkenntniss überführe. Jeder aber wird diess sofort erlangen, der in sein Inneres aufmerksam hineinsieht. Denn zunächst hat Jeder die allgemeine nichtsinnliche Erkenntniss von sich selbst, die Grundschauung: *Ich*, und aller der nichtzeitlichen Eigenschaften, die wir oben in's Bewusstseyn gebracht haben. Sodann findet Jeder in sich jene *allgemeinsten Wesenheiten*, welche Kategorien genannt werden; so die Gedanken von *Wesen* und *Wesenheit*, von *Ganzheit*, *Selbheit*, *Verhältniss*, *Ursache*, *Grund*, Kategorien, welche durch aufmerksame Vertiefung des Geistes in sich selbst seinen inneren Gliedbau entwicklen. Es findet ferner Jeder, der hinsieht, in sich unbedingte Forderungen in Ansehung seiner zeitlichen Bestimmtheit seines Lebens, *Ideen und Ideale*, er findet die Forderung, wie er seyn und leben soll, die Ideen des *Guten*, des *Schönen*, des *Gerechten*, des *Frommen*. Diese Gedanken stammen auch nicht aus seiner inneren Sinnlichkeit; denn sie enthalten ja eben Forderungen daran, die von allem Sinnlich-Bestimmten im Geiste gelten, Forderungen, die sich durchaus durch nichts Individuelles beschwichtigen lassen, Ideen, wonach alles Individuelle, was der innere Sinn erkennt, beurtheilt und gewürdigt wird, wonach anerkannt wird,

was ihnen gemäss ist, verworfen wird, was damit streitet. Ferner findet jeder sich hierüber beobachtende Geist diess: alles Sinnliche, was er denken und erkennen mag im Geiste, bezieht sich auf nichtsinnliche Wesenheit, auf Begriffe, und wird danach gebildet, sowie ich diess bei der Betrachtung der Phantasie schon zeigte. So z. B. alle individuellen Anschauungen im Raume sind Darstellungen allgemeiner, ewiger Wesenheiten, und die ganze Geometrie, was ist sie anders, als die wissenschaftliche Ausbildung dieser ewigen Wahrheiten, welche durch die Figuren, d. h. durch die sinnlichen Schemen und Bilder, durchaus nur erläutert, nicht bewiesen werden? So ist mithin jede Wissenschaft, welche ein Allgemeines, Ewiges, anerkennt, wenn schon sie durch endliche Bilder erläutert wird, dem Geiste ein Beweis, dass er in sich ewiger, übersinnlicher Erkenntnisse fähig ist. So die ganze Mathesis, die Sittenlehre, die Rechtlehre und Religionlehre. Alle diese Wissenschaften sind Entfaltungen ewiger, übersinnlicher Wahrheiten. Da nun die Wahrheiten dieser Art und dieses Gebietes Allgemeines erkennen, Ewiges, Unänderliches, Nothwendiges, so nennt man diese Erkenntniss *reine Vernunfterkenntniss*, *rationale* Erkenntniss, oder auch *philosophische* Erkenntniss. Und da alles individuelle Zeitliche, was durch die Sinne wahrgenommen wird, sich wesenlich auf das Ewige, Allgemeine, Nothwendige bezieht, also ihm untergeordnet ist, mithin das Uebersinnliche das Ehere ist, das Sinnliche aber das Nachfolgende, so hat man die nichtsinnliche Erkenntniss Erkenntniss *a priori* genannt, die sinnliche Erkenntniss aber Erkenntniss *a posteriori*. Wie wichtig es aber ist, sich von der Wesenheit der übersinnlichen Erkenntnisse im Geiste zu überzeugen, das wird schon dadurch offenbar, dass derjenige Geist, welcher zur Anerkenntniss der übersinnlichen Erkenntnisse noch nicht gelangt ist, auch keine Ideen erkennt und anerkennt, also nicht die Idee des Guten, des Schönen, des Gerechten, des Frommen, mithin auch nicht fähig ist, seinen eigenen Urbegriff als eines Vernunftwesens zu fassen und anzuerkennen, folglich auch nicht fähig ist, sein Leben individuell der Idee gemäss zu gestalten. Daher war von jeher die philosophische Forschung darauf gerichtet, die Frage zu beantworten: Ist der menschliche Geist übersinnlicher Erkenntniss fähig, oder nicht, und welches sind diese obersten übersinnlichen Erkenntnisse? Noch in neuerer Zeit läugneten *Locke* und *Hume*, dass der Geist in sich selbst übersinnlicher reiner Erkenntniss a priori fähig sey, und *Kant* bewirkte dadurch hauptsächlich die Wiedergeburt der Philosophie, dass er durch Selbstwahrnehmung des Geistes, in der Kritik der reinen Vernunft, das Vorhandenseyn der Erkenntniss a priori im Bewusstseyn nachwies, wider *Locke* und *Hume*, und dass er eben dadurch die Idee, den Urbegriff in seine ewige Befugniss einsetzte, dem Leben selbst als Regel vorzustehen.

18. Es ist zuletzt nachgewiesen worden, dass der menschliche Geist

rein in sich selbst die übersinnliche Erkenntniss hat, und dass diese auch für das ganze Leben des Geistes grundwichtig sey. In einer ausführlichen Darstellung der Psychologie ist an dieser Stelle das Ganze der übersinnlichen reinen Vernunfterkenntniss in planmässiger Selbsterfassung dem Inhalte nach aufzustellen. Diess aber ist in keiner mir bekannten Psychologie geleistet worden, und sollte es hier geleistet werden, so müsste schon alles Vorhergegangene in noch grösserer wissenschaftlicher Tiefe und Ausführlichkeit dargestellt seyn, welches nach unserem Plane und Vorhaben nicht geschehen konnte. Auch setzen diese abstracten Selbstwahrnehmungen schon eine grosse Uebung und Stärke der Selbstbeobachtung voraus. In dem analytischen Haupttheile meiner im vorigen Jahre gehaltenen und gedruckten „Vorlesungen über das System der Philosophie" ist diese Entfaltung der ingeistigen, übersinnlichen Grundwahrheiten geleistet worden, woselbst Jeder, der sich hierin vertiefen will, sie finden kann. Indessen die Wichtigkeit der Entwicklung des Systemes der reingeistigen Erkenntniss für das menschliche Leben und die ganze Menschheit kann schon hier eingesehen werden. Ich habe schon vorhin darauf hingedeutet, und in allen folgenden Abschnitten wird diess immer mehr offenbar werden. Denn erst durch Erkenntniss und Anerkenntniss der übersinnlichen Ideen kann der Mensch ein wahrer, echter, guter, edler Mensch werden. Insonderheit wird die Anerkenntniss der übersinnlichen Ideen für den nächstfolgenden Gegenstand vorausgesetzt, für die Wahrnehmungen des Gefühles und des Willens; denn ohne die Ideen, wenigstens in Ahnung und Glauben, wenn auch noch nicht in wissenschaftlicher Erkenntniss, erfasst zu haben, kann eine gründliche Einsicht in die Wahrnehmung des Empfindens und des Wollens nicht gewonnen werden *).

*) Krause selbst bezeichnet den Gang, um zur Grunderkenntniss zu gelangen, (was der Herausgeber im Textzusatz weiter ausgeführt hat) in den Vorlesungen auf folgende Weise: „Der analytische Haupttheil der Wissenschaft des im Jahre 1825 erschienenen Abrisses, der hier zugleich mit benutzt worden, leitet, von der auch hier entfalteten Grunderkenntniss: Ich, aus, durch die allgemeinen übersinnlichen Gedanken der Kategorien hindurch, hinauf zu einem Grundgedanken, dem Gedanken des Einen, unbedingten, unendlichen Wesens, das wir Gott benennen, welches gedacht wird als die unendliche, Eine, unbedingte Wesenheit oder Gottheit, als unbedingt selbständig, unbedingt ganz und mit unendlicher, absoluter Daseynheit. Hier kann ich nur diesen Gedanken zu vollziehen auffordern und mich auf die Thatsache berufen, die Jeder in sich finden muss, dass der Geist diesen Gedanken der Gottheit denken könne. Zu der Wiedererinnerung an diesen unbedingten Gedanken dient dem endlichen Geiste zumeist der Gedanke und der Satz vom Grunde, indem, sobald ein Endliches gedacht wird, sich unwillkürlich die Frage nach dessen Grunde einstellt. Aber der Satz des Grundes dient keineswegs, den Gedanken Gott in seiner Wahrheit zu beweisen,

* Wegen dieses entscheidenden Einflusses, den die nichtsinnliche

sondern nur, um sich dadurch wiederum des Gottgedankens zu erinnern. Der Wichtigkeit für das Folgende wegen muss ich auffordern, auf diesen bestimmten Gegenstand aufmerksam hinzumerken, um zu finden, dass der Satz des Grundes keineswegs den Gedanken und die Erkenntniss Gottes hervorbringen kann, sondern uns nur daran erinnern. Diess ist schon daraus offenbar, dass der Satz des Grundes auf sich selbst muss angewandt werden, d. h. dass gefragt werden muss, aus was für einem Grunde alles Endliche einen Grund habe, was das sey: der Grund des Grundes. Denn Grund-seyn ist selbst nur ein bestimmtes Endliches, folglich müssen wir fragen nach dem Grunde des Grundes. Also der Gedanke des Grundes zwingt uns selbst, über diesen Gedanken hinauszugehen, und veranlasst in uns den höheren Gedanken dessen, was Grund ist des Grundes. Das aber ist das Eine, unendliche, unbedingte Wesen, in Ansehung dessen die Frage nach dem Grunde nicht entsteht. Denn dasjenige ist Grund, woran und worin ein Anderes ist, was dadurch begründet ist. Aber wird ein Unendliches und Unbedingtes gedacht, so kann ausser selbigem nichts gedacht werden. Denn würde etwas Wesenliches ausser ihm gedacht, so wäre es dieses Aeussere nicht, wäre mithin nicht unendlich, sondern endlich gedacht. Wird also ein unendliches, unbedingtes Wesen gedacht, so kann es nicht an einem Anderen seyend gedacht werden, oder in einem Anderen seyend, das heisst, es kann nicht als begründet gedacht werden, vielmehr wenn ein unendliches, unbedingtes Wesen gedacht wird, so wird es selbst gedacht, auch als der Grund von allem, was ist, weil alles gedacht werden muss, als an und in ihm seyend, indem, wenn etwas ausser ihm gedacht wird, die Unbedingtheit und Unendlichkeit desselben vernichtet gedacht wird.

Wer diess nur erwägt, kann, auch schon ohne tiefere wissenschaftliche Einsicht, verstehen, dass, wenn der endliche Geist Gott denken kann, der Grund dieses Gedankens nichts Endliches seyn kann. Nun aber wird Jeder in sich finden, dass er diesen Gedanken denken kann; mithin der Grund dieses Gedankens kann nichts Endliches seyn, selbst der Geist nicht, denn der Geist ist endlich; folglich kann nicht anders gedacht werden, als dass das unbedingte, unendliche Wesen selbst auch der Grund davon sey, dass endliche Geister es erkennen. Hierdurch habe ich bloss beabsichtigt, Sie zu veranlassen, sich an den Ihnen wohl sonst vertrauten Gedanken des unendlichen, unbedingten Wesens, Gottes, zu erinnern. Aber die Anerkenntniss der Wahrheit dieses Gedankens muss aus einem jeden endlichen Geiste von innen erfolgen, eben weil, wie gezeigt, durchaus keine endliche Erkenntniss in Ansehung der Erkenntniss Gottes stattfinden kann. Setzen wir nun einen endlichen Geist voraus, der zur Erkenntniss und Anerkenntniss Gottes gelangt ist, so kann derselbe diesen Einen und höchsten aller Gedanken nicht unentwickelt lassen. Der Geist findet sich befugt, in Hinsicht der Anerkenntniss Gottes, dessen Eigenschaften zu erforschen. Es ist ein Grundirrthum, wenn man behauptet, der Gedanke Gottes sey im endlichen Geiste nur der Gedanke eines leeren, hohlen, allgemeinen Begriffs, der blossen Absolutheit, oder der blossen Einerleiheit, Identität, oder gar der Ge-

Erkenntniss auf unsere übrigen geistigen Vermögen und auf unsere ganze Lebenthätigkeit ausübt, wollen wir dieselbe noch etwas näher betrachten, um so mehr als wir in weiterer Verfolgung dieses Weges zu der höchsten nichtsinnlichen Erkenntniss, zu dem Gedanken und der Anerkenntniss Gottes als unendlichen, unbedingten Wesens gelangen.

Die *nichtsinnliche Erkenntniss* zeigt sich, unserer bisherigen Betrachtung gemäss, von zweierlei Art: sie ist entweder *neben*-sinnliche oder *über*-sinnliche Erkenntniss. Erstere wird gebildet, wenn die Mannigfalt der verschiedenen in der Erfahrung gegebenen Gegenstände mit Hülfe der allgemeinen nichtsinnlichen Gedanken von Wesen, Wesenheit, Einheit, Verhältniss, Grund u. s. w., auf abstracte oder Gemeinbegriffe gebracht wird. Die sinnliche Erfahrung gibt hier den Stoff, die nichtsinnlichen, bei der Vergleichung und Abstraction zu Hülfe genommenen Gedanken erscheinen als blosse formale Bestimmungen, um der sinnlichen Mannigfalt eine gewisse Einheit und theilweise Allgemeinheit zu geben. Von dieser Art zeigen sich die meisten Begriffe, die in den empirischen Naturwissenschaften gebildet werden. Diese Begriffe sind, als solche, nichtsinnlich, haben keine individuelle Bestimmtheit, sie gründen sich auf nichtsinnliche Gedanken; allein da ihr Gehalt nur der Erfahrung entlehnt ist, oder es seyn soll, und dieselben nicht weiter gehen, als

danke eines sogenannten All-Eins-Gottes. Wer den Gedanken des unendlichen, unbedingten Wesens hat, der weiss, dass er nicht eine blosse Eigenschaft denkt, Absolutheit, Identität, oder dergleichen, sondern dass der Inhalt seines Gedankens Wesen selbst ist, an welchem alsdann jene Eigenschaften gedacht werden. Das aber zeigt sich gleich, dass der Gedanke des unendlichen, unbedingten Wesens nicht ein Sammelgedanke, Aggregatgedanke, ist eines aus allen endlichen Wesen gemischten Wesens, eines All-Eins-Gottes, sondern die Einheit, die Selbständigkeit, die untheilbare Individualität Gottes wird unmittelbar gedacht. Wie könnte gedacht werden, dass Gott die Welt sey, oder gar, dass jedes einzelne Ding der Welt Gott sey? Es ist eine Unwahrheit, die Jeder durch sein Bewusstseyn widerlegt, dass er den reinen Gedanken nicht weiter bringe, als bis zu dem öden Gedanken eines leeren Absoluten, oder eines aus allerlei Dingen zusammengesetzten Wesens. Wenn nun der Gott denkende Geist den Gedanken Gott in seinem Inneren entfaltet, also die göttlichen Eigenschaften als Grundwesenheiten zu erkennen sucht, so wird der Theil der philosophischen Wissenschaft entwickelt, welcher die sogenannte **Metaphysik** als **rationale Theologie** ausmacht. Sehr gut wäre es für die folgenden Untersuchungen, wenn wir diese Wissenschaft hier voraussetzen dürften. Diess aber darf nach dem vorgenommenen Plane nicht geschehen. Ich erwähne also nur für Die, welche Neigung zu philosophischen Untersuchungen haben, dass ich einen Versuch gemacht habe, die Metaphysik in diesem Sinne aufzustellen, in dem zweiten oder synthetischen Theile der vorhin erwähnten Vorlesungen. Doch muss ich hier einige der göttlichen Grundwesenheiten erwähnen, die die Philosophie zwar erst wissenschaftlich entwickelt, die aber auch

die letztere reicht, so sind sie bloss *neben-sinnlich*. Diese Begriffe werden häufig als allgemeine aufgestellt,* allein sie sind unbefugt verallgemeinerte (generalisirte) Erfahrungbegriffe, sie drücken keine wahre Allgemeinheit aus, sondern bloss eine, nach der Zahl der angestellten Beobachtungen, engere, oder weitere Gemeinsamkeit, sie sind daher stets Schwankungen unterworfen, veränderlich, und können durch neue Erfahrungen berichtigt und auch umgestossen werden. Bisher haben fast alle Begriffe, die man von Thier- und Pflanzengattungen und Arten gegeben, dieses Schicksal gehabt. Dasselbe hat sich auch bei allen von den geistig sinnlichen Thatsachen abstrahirten Begriffen gezeigt, bei den gewöhnlichen Abstractbegriffen z. B., welche man sich von Liebe, Freundschaft, Ehre, Geisteskrankheit u. s. w. macht. Alle diese Begriffe verengeren, oder erweitern sich mit dem Beobachtungkreise Desjenigen, der sie erfasst. Diese nebensinnliche Erkenntniss kann *Verstandeserkenntniss* genannt werden, da man mit dem Worte Verstand gewöhnlich das Vermögen bezeichnet, das Gemeinsame in der verschiedenartigen Mannigfalt zu erkennen, also auch das Vermögen der Abstraction, der Generalisation und der empirischen Combination.

Allein ausser diesen nebensinnlichen Verstandesbegriffen finden wir in unserem Bewusstseyn andere Begriffe, die über alle sinnliche Erfahrung hinausgehen, nicht daraus geschöpft sind, und von derselben auch nie umgestossen werden können. Diese wahrhaft *übersinnlichen* Gedanken sind theils einfache, theils zusammengesetzte oder Verhältnissbegriffe. Die einfachen Gedanken sind die schon vorher angegebenen *Kategorien*, die Gedanken von Wesen, Wesenheit, Einheit, Ganzheit, Selbheit, Vereinheit, Verhältniss, Grund, Ursache u. s. w.. Diese Gedanken finden wir zunächst im Ich verwirklicht, indem ein Jeder sich nach diesen Kategorien aufzufassen genöthigt ist als ein Wesen, welches in Einheit der Wesenheit sich seiner als eines ganzen und selben inne ist und zu sich selbst im Verhältniss von Grund und Ursache steht. Sodann sind wir gezwungen, alles, was uns als ein Aeusseres erscheint, oder überhaupt ein Nicht-Ich ist, durch diese Gedanken in uns aufzunehmen. Diese Kategorien sind aber so wenig von der inneren, oder von der äusseren Erfahrung abstrahirt, dass ihr Daseyn im Geiste vielmehr eine Vorbedingung ist, um die sinnliche Mannigfaltigkeit und das Daseyn einer äusseren Welt überhaupt begreifen zu können. Hätten wir z. B. nicht den Gedanken der Einheit, so würden wir uns in dem Reichthum und dem Wechsel der inneren Thathandlungen und Zustände verlieren und unvermögend seyn, dieselben auf höhere einheitliche Vermögen oder Kräfte zurückzuführen und uns selbst als höchste, über allen

schon in dem Bewusstseyn der Gebildeten unseres Volkes liegen, wo sie erfasst werden in Ahnung und in Glauben.“ (Aus der 18ten Vorlesung.)

einzelnen Kräften und Handlungen bestehende und bestimmende Einheit zu erfassen. Hätten wir nicht vor aller äusseren Erfahrung den Gedanken der Ursachlichkeit in uns und auf uns selbst angewandt, so würden wir nimmer ein Nicht-Ich oder eine Aussenwelt anzuerkennen vermögen. Denn nur dadurch, dass das Ich bei den sinnlichen Zuständen, Eindrücken oder Thatsachen zuerst erkennt, dass ein Theil derselben von ihm selbst verursacht ist, ein Theil aber nicht, dieser letztere also, da alles eine Ursache haben muss, von anderen Wesen oder Gegenständen bewirkt seyn muss, — nur durch diesen Schluss gelangt es zur Annahme des Daseyns einer ihm äusseren Welt. Diese allgemeinen Gedanken sind daher vor aller inneren oder äusseren Erfahrung in unserem Geiste wirklich und wirkend. Wird dieser psychologische Hergang über die Art, wie wir allein zur Annahme der äusseren Welt gelangen können, der Sache nach, ohne alle Hypothese untersucht, so wird man das Irrige der *Fichtischen* Lehre über das Zustandekommen des Ich-Bewusstseyns erkennen, einer Lehre, die seitdem in viele neuere Theorien und Systeme übergegangen ist und als Grundfehler derselben alles verzerrt, ja oft zu einem blossen gedankenlosen Gerede von Subject und Object und deren Stellung zu einander führt. Auch die von *Descartes* und besonders von *Leibnitz* in seinen *Nouveaux essais sur l'entendement humain* aufgestellte Lehre, wonach diese und andere Grundbegriffe in dem Geiste nur virtuell, der Möglichkeit nach, *(potentia, virtualiter)* gleichsam im Keime sich vorfinden, aber durch die Erfahrung geweckt, entwickelt, zur Wirklichkeit gebracht werden sollen, muss als zum Theil irrig betrachtet werden. Die Erforschung des Selbstbewusstseyns berechtigt keineswegs zu dieser Annahme; denn, um irgend einer empirischen Thatsache inne zu werden, und damit diese auf uns wirken könne, müssen wir schon jene allgemeinen Gedanken zur Anwendung gebracht haben, sowie überhaupt jede Denkhandlung sie in sich begreift. Sie sind also mit dem Denken überhaupt gegeben und da das Denken zugleich Denkvermögen und Denkthätigkeit ist, so sind auch diese Kategorien zugleich der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach in uns vorhanden. Freilich bilden diese übersinnlichen Gedanken, als solche, in dem gewöhnlichen Bewusstseyn noch keine klare, genügende Erkenntniss; obgleich sie selbst wesenlich, keineswegs leer, vielmehr die Grundlage aller vollendeten Erkenntniss sind, so müssen sie doch auf bestimmte Wesen oder Gegenstände bezogen werden, um zur wissenschaftlich genügenden Erkenntniss zu führen. Es muss daher auch der Irrthum abgehalten werden, als ob diese allgemeinen Gedanken durch blosse Entwicklung, Besonderung, oder, wie man sagt, durch ihre dialectische Bewegung den ganzen Gehalt und Reichthum des Seyns und des Wirkens der Welt in den verschiedenen Stufen und Ordnungen offenbarten. Durch eine solche Lehre würde theils das Seyn und das Denken von vornherein identificirt werden, während es erst die Auf-

gabe des Denkens ist, für die richtige Entwicklung der allgemeinen Gedanken die entsprechende Ordnung des Seyns zu finden und so zur wahren Erkenntniss zu gelangen, theils würde dadurch, als eine weitere Folge, die Bedeutung und der Werth der Erfahrungerkenntniss vernichtet und alles Erkennen auf eine philosophische Gedankenentwicklung zurückgeführt werden; allein diese allgemeinen Gedanken, so sehr sie auch besondert werden mögen, gestalten sich nie zu wirklichen Wesen, Gegenständen oder Individualitäten. Die Einzelwesen, die in ihren verschiedenen Ordnungen die Erfahrungwelt bilden, bestehen durch ein ewiges Individuationsprincip, das als solches nur in der Metaphysik *) bewiesen werden kann, dessen Annahme aber analytisch schon durch unser Selbstbewusstseyn und die richtige Auffassung der Naturwelt gefordert wird. Wir dürfen also die allgemeinen Gedanken weder als von den einzelnen Dingen abstrahirt ansehen, noch diese letzteren als eine Besonderung der ersteren betrachten, kurz, weder diese Gedanken in die einzelnen Realitäten, noch diese in die Gedanken aufgehen lassen. Die allgemeinen Gedanken bilden eine geistige Welt, sie sind gewissermassen die Grundelemente derselben, ähnlich den Grundelementen in der Natur, indem durch deren regelmässige, methodische Verbindung die zusammengesetzten Begriffe entstehen. Die Metaphysik hat zu zeigen, in welchem Verhältnisse diese Ordnung und Reihenfolge der Begriffe zu der Ordnung und Reihenfolge der wirklichen Dinge steht, und nach welcher Methode sie mit einander zu verbinden sind.

Die gewöhnlich mit dem Namen der *Ideen* bezeichneten Begriffe des Wahren, Guten, Gerechten, Schönen u. s. w. sind keine einfachen, sondern *Verhältniss-Begriffe;* denn die Wahrheit z. B. bezeichnet das wesenliche Verhältniss der Uebereinstimmung eines Gedankens mit einem Seyn, das Gute und Gerechte die Uebereinstimmung einer Handlung mit der Natur eines vernünftigen Wesens, das Schöne die Uebereinstimmung der Form oder des äusseren Ausdrucks mit der inneren Natur eines dargestellten Gegenstandes. Diese und andere Begriffe sind aber nur eine weitere Anwendung einiger der allgemeinen einfachen Begriffe, sie haben also mit diesen den gleichen Character, sie sind übersinnlich, nicht der

*) S. Krause's „Vorlesungen über das System der Philosophie" S. 451. Durch die Anerkenntniss und den metaphysischen Beweis dieses Princips unterscheidet sich die Krausische Lehre in einer der wichtigsten Grundlagen von dem Hegelschen Systeme, welches die Individualität, überhaupt die Persönlichkeit des menschlichen Geistes nicht als ewig, in der unendlichen Zeit fortdauernd, erkennt. Wie sich die Krausische Lehre, diesem Grundprincipe nach, in den weiteren religiösen, moralischen und socialen Folgerungen von der Hegelschen unterscheiden muss, kann hier nicht weiter entwickelt werden, ergibt sich aber leicht bei einigem Nachdenken. Die neuesten philosophischen Streitfragen haben ausserdem die Aufmerksamkeit auf diese Punkte gerufen. Anm. d. H.

Erfahrung entnommen, obgleich sie stets auf die Gegenstände und Thatsachen der inneren und äusseren Erfahrung angewandt werden. Man hat gegen den übersinnlichen Ursprung dieser Ideen die Thatsache angeführt, dass die Begriffe des Wahren, Guten u. s. w. bei verschiedenen Entwicklungstufen der Einzelnen und der Völker sich als verschieden zeigen, während ihr übersinnlicher Ursprung eine Gleichförmigkeit in den Ansichten oder Ueberzeugungen aller Geister hervorbringen müsste. Allein es ist das Daseyn dieser Begriffe im Geiste überhaupt und ihre Anwendung wohl zu unterscheiden. Auch der ungebildete Geist hat den Begriff des Wahren und Falschen, Guten und Bösen u. s. w.; nur die Anwendung dieser Begriffe richtet sich nach der Erkenntniss, die ein Jeder von der Natur oder der Wesenheit seiner selbst und anderer Wesen, zu denen er in Verhältniss steht, erlangt hat. Ausserdem ist schon die Thatsache, dass wir die Gegenstände und Einrichtungen des empirischen Lebens nach diesen Ideen beurtheilen und unsere Forderungen an das Leben um so höher stellen, als wir in die innere Natur der Dinge und Verhältnisse tiefer eingedrungen sind, ein Beleg, dass diese Ideen, welche uns als Massstab dienen, nicht selbst den empirischen Gegebenheiten entnommen sind.

Diese übersinnlichen Kategorien und Ideen sind *ewige* Gedanken, insofern sie selbst keiner Aenderung in der Zeit unterworfen sind, sondern die stets bleibende Grundlage aller änderlichen Gedankenreihen bilden; sie sind *nothwendig,* weil ohne sie kein anderer Begriff, kein Urtheil, kein Schluss gebildet werden kann. Sie sind ein Theil der ewigen Wesenheit des Geistes, sie sind die ewigen Elemente seines Seyns und Lebens; alles, was im Geiste ewig ist, sein Vermögen, seine Gesetze werden in diesen Gedanken ausgedrückt.

Die Philosophie ist bis jetzt bei diesen übersinnlichen, ewigen und nothwendigen Gedanken stehen geblieben, indem sie dieselben als die höchsten vom Geiste erfassbaren betrachtet hat. Allein wäre diess der Fall, so bliebe die Philosophie in einem unauflöslichen Dualismus befangen. Das Ewige ist dem Zeitlichen, das Allgemeine dem Besonderen, der übersinnliche Gedanke der individuellen Erfahrungwelt entgegengesetzt, und alle Versuche, diese Gegensätze zu vermittlen, müssen consequent mit der Aufopferung des einen, oder des anderen Gliedes des Gegensatzes endigen, so lange nicht der höhere, wahrhaft vermittelnde Begriff, der sowohl über dem Ewigen, wie über dem Zeitlichen erhaben ist, erkannt worden ist. Das Daseyn solcher höheren Begriffe zeigt sich aber schon bei der tieferen psychologischen Untersuchung und wird in dem metaphysischen Theile der Philosophie noch klarer erkannt. Um diese Begriffe aufzufinden, müssen wir bedenken, dass die allgemeinen Gedanken und Ideen, welche an sich ewig sind, in der Zeit verwirklicht werden, dass der Grund dieser Verwirklichung nicht in diesen Ideen selbst liegt, sondern in einem Wesen gesucht werden muss, welches

das, was ewig in ihm ist, die Ideen, Gesetze, Vermögen, zur Wirklichkeit und Thätigkeit bestimmt. Die Ideen, die Gesetze wenden sich nicht selbst an, sie verlangen einen höheren Bestimmgrund in einem Wesen, welches in urwesenlicher Seynheit dieselben unausgesetzt verwirklicht. Als ein solches Wesen finden wir zunächst unser *Ich*. Wir haben schon früher die ewige Seynheit, das Gebiet des Ewigen im Ich erkannt. Ewig und unänderlich ist das Ich in seinen Grundwesenheiten, Grundvermögen, Grundgesetzen, es ist ewig Ein, selbes, ganzes, denkendes, fühlendes, wollendes, nach allgemeinen, oder Theilgesetzen handelndes Wesen; was ewig in ihm der Anlage, dem Vermögen nach ist, verwirklicht es allmälig in der Zeit, und seine zeitliche Wirklichkeit ist immer nur ein unendlich kleiner Theil dessen, was ewig in ihm möglich ist. Das Gebiet des Ueberzeitlichen oder Ewigen ist daher unendlich grösser, als das des Zeitlich-Wirklichen. Aber das Ich ist nicht nur ein ewiges und zeitliches Wesen, es ist *über dem Gegensatze des Ewigen und Zeitlichen*, des Vermögens und der Thätigkeit, der Gesetze und der Erscheinungen, es vermittelt und vereint unaufhörlich diese Gegensätze. Als solches kann das Ich, der Seynheit nach, *urwesenlich* oder *Ur-Ich* genannt werden. Als Ur-Ich bestimmen wir, als Grund und Ursache, und zwar vor allem ohne Zeit, unser Vermögen zur Thätigkeit, wir geben unseren Anlagen die Richtung, unseren Gesetzen die Ausführung. Als Ur-Ich sind wir uns unserer Grundeinheit inne, als über allem Einzelnen oder Mannigfaltigen der Eigenschaften, Vermögen oder Gesetze seyend, als Herr, Bestimmer und Richter unseres Lebens. Ohne diese urwesenliche Seynheit wäre das Ich entweder in dem Zeitlichen sich auflösend oder in dem Ewigen unänderlich beharrend. Als Ur-Ich sind wir über Zeit und Ewigkeit, und, als solche, Grund der Vermittlung von beiden zur zeitewigen Daseynheit oder zum Leben entwickelter Ewigkeit. — Aber dieses urwesenliche Seyn sind wir genöthigt auch der *Natur* beizulegen, wenn wir unsere Ahnung oder unser Erkennen zu derselben erheben. Auch in der Natur finden wir, ausser den Erscheinungen, Gesetze, allgemeine Kräfte oder Naturvermögen, allgemeine Typen der Organisation, wonach das Einzelne gestaltet wird. Es ist aber auch die Natur weder bloss ein im Einzelnen, Zeitlichen, gesetzlos thätiges, noch ein bloss in ihren allgemeinen, ewigen Kräften und Gesetzen erstarrtes Wesen, sondern ein Urwesenliches ihrer Art, welches die Kräfte, die Gesetze anwendet und die ewigen Typen lebendig gestaltet. — Als das *höchste Urwesenliche* ahnen wir *Gott*, der auch schon im gebildeten Sprachgebrauche Urwesen genannt wird, obgleich bis jetzt kaum ahnungweise das, was mit diesem Worte bezeichnet werden soll, erkannt wird. Die beiden entgegengesetzten Auffassungweisen haben in Bezug auf Gott zu entgegengesetzten, folgenreichen Lehren geführt. Während die weitverbreitetste Lehre ist, dass Gott, als ewiges Wesen, nach den Gesetzen seiner ewigen Wesenheit, die Welt

alles in der Welt von Anbeginn bestimmt hat, gibt es eine andere Ansicht, die im Mittelalter von einigen Scholastikern aufgestellt worden ist und sich auch in der neueren Zeit wieder geltend zu machen sucht, wonach Gott, als ein der wahrhaften Ewigkeit und aller ewigen Wesenheit ermangelndes Wesen, durch sein blosses Wollen in der geistigen und physischen Welt alles erzeugt und bestimmt, so dass der Wille Gottes Quelle aller Gesetze ist. Wenn die erste Theorie, einseitig und ausschliesslich verfolgt, die Grundlage der Lehre des gewöhnlichen Deismus wird, wonach Gott wohl als ewiger oder zeitlicher Urheber der Gesetze der geistigen und physischen Welt, nicht aber als selbsthandelnde, unmittelbare Vorsehung betrachtet wird, indem diese Gesetze als sich von selbst bethätigend, gewissermassen nach dem ersten Impulse, den sie erhalten, angesehen werden, so begreift die zweite Theorie Gott nur als ein willkürliches Wesen und zerrüttet alle Principien der Religion, Moral und Gesellschaftlehre, indem sie nirgends ewige Wahrheiten anerkennt, und alles auf einen Willen Gottes und die denselben auslegende Willkür der Menschen zurückführen muss. Diese entgegengesetzten Lehren haben sich nur einseitig, beim Mangel einer höheren, sie vermittelnden Lehre, ausbilden können. Wird Gott als Urwesen erkannt, d. h. als Wesen, welches seine ewige Wesenheit, in der unendlichen Zeit und in allem Endlichen, zur Verwirklichung in Urkraft und Urfreiheit bestimmt, so wird Gott als ein in jedem Augenblicke unendlich thätiges, aber nach den ewigen Gesetzen seiner göttlichen Wesenheit, mit Urfreiheit handelndes Wesen erkannt. Gott ist dann nicht bloss die Quelle der Gesetze oder der Gesetzgeber, er ist auch der Gesetzvollstrecker; er ist nicht bloss über der Zeit, er ist auch über der Ewigkeit, und entwickelt und vollführt nach seiner Urbestimmung das Ewige im Zeitlichen als allwaltende und allleitende Vorsehung. — Aus diesen Betrachtungen ergibt sich also die Erkenntniss des Urwesenlichen im Ich, die Ahnung des Urwesenlichen in der Natur und in Gott. Es gibt also ausser den ewigen Begriffen und Erkenntnissen noch *urwesenliche Begriffe*, wahrhafte *Urbegriffe*, in dem hier bezeichneten Sinne, die, *über den Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen erhaben*, denselben harmonisch vermittlen.

Die letzte und allumfassende Stufe der Begriffbildung wird aber erreicht, wenn wir uns zu der Erkenntniss oder Schauung eines Wesens nach seiner *Einen, selben, ganzen, ungetheilten Wesenheit* erheben, wonach es Eines und alles, seiner Wesenheit nach, in sich ist, wonach es sein Urwesenliches, Ewiges und Zeitliches in Einheit und stetig zugleich ist. Erst in dieser Schauung sind wahrhaft alle Gegensätze vereinigt. Denn auch das Urwesenliche bildet noch einen überordnigen Gegensatz, während das Ewige und Zeitliche sich coordinirt entgegengesetzt sind. In dem Begriffe, von dem wir jetzt reden, sind alle Gegensätze in Einheit enthalten. Diese Schauung kann die *Wesenidee*,

oder der *Wesenbegriff* genannt werden *), da ein Wesen als solches, nach seiner ungetheilten Wesenheit, darin erfasst wird. Dieser Begriff findet sich in unserem Ich bestätigt, welches als ganzes ungetheiltes Wesen über aller inneren Gegenheit, allen Vermögen und Thätigkeiten und alles, Ewiges und Zeitliches, in sich vereinigend, in sich und für sich selbst ist. Wir wenden diesen Begriff aber gleichfalls auf die Natur und Gott an, ja wir müssen ihn auf alles beziehen, was in sich Einheit, Ganzheit und innere Mannigfaltigkeit hat, auf den Raum, die Zeit, auf einzelne Raumbegriffe, z. B. das Dreieck, insofern auch hierin noch Einheit und innere Gegensätze ausgedrückt sind. Eine diesen Grundbegriffen oder Wesenbegriffen am nächsten kommende Erkenntniss scheint *Platon* in dem, was er *Idee* nennt, erfasst zu haben, indem er nicht bloss die übersinnlichen, ewigen Begriffe so bezeichnet, sondern auch von den Ideen des Einzelnen, des Individuellen, z. B. selbst von der Idee eines Haares, redet. Diese Ahnung haben wir schon in der analytischen Untersuchung der verschiedenen Begriffarten wissenschaftlich bestimmt und die synthetische Entwicklung muss dieselbe tiefer begründen. Der Stammbaum der Begriffe lässt sich nun in folgendem Schematismus darstellen:

1. *Wesenbegriffe.*

2. *Urwesenliche Begriffe.*
(Urbegriffe.)

3. *Sinnliche Begriffe:*
a) Aeusserlich-sinnliche,
b) Innerlich-sinnliche Begriffe

4. *Nichtsinnliche Begriffe:*
a) Neben-sinnliche oder Abstract-Begriffe.
b) Ueber-sinnliche oder allgemeine, ewige Begriffe.

5. *Vereinte oder zeit-ewige Begriffe* **).

Wir haben auf diese Weise das ganze Begriffgebiet in seinen verschiedenen Arten untersucht, wie sie sich in unserem Bewusstseyn ergeben, und erkannt, dass alle Begriffe unter sich organisch verbunden sind. So wie wir die sinnlichen Begriffe der äusseren und inneren Sinn-

*) In einer noch strengeren wissenschaftlichen Sprache wird diese Schauung von Krause der Orbegriff genannt, um ihn vom Urbegriffe zu unterscheiden. Die Vorsylbe Or deutet nach Krause's philosophischer Sprachforschung auf diese ganze ungetheilte Schauung, sie findet sich in allen Hauptsprachen, kann auch eben so leicht in alle Hauptsprachen eingeführt werden, wie die Vorsylbe Ur sich seit etwa 50 Jahren in der philosophischen und hernach auch in der allgemeinen deutschen Sprache eingebürgert hat. Anm. d. H.

**) S. über diese hier nicht näher erörterten Begriffe, die von Krause auch vorbildliche oder urbildliche genannt werden: „Grundwahrheiten der Wissenschaft" S. 143. Anm. d. H.

lichkeit, die übersinnlichen und abstracten Begriffe, dem Verstande zugeschrieben haben, so müssen wir auch die ingeistige Quelle der übersinnlichen, der Ur- und Grundbegriffe, in einem höchsten Vermögen suchen, welches man *Vernunft* zu nennen pflegt. Den vollkommenen Gegensatz bilden die äussere Sinnlichkeit und die Vernunft; die Einbildungskraft und der Verstand vermittlen diese beiden Gebiete. Was aber die dem einen, oder dem anderen Gebiete angehörenden Begriffe betrifft, so ist die wichtige Thatsache zu bemerken, dass die Bildung der sinnlichen und nebensinnlichen Begriffe immer eine Anwendung der übersinnlichen Begriffe voraussetzt, nicht aber umgekehrt; das Niedere setzt das Höhere voraus, dieses allein ist selbständig, obgleich alles unter einander verbunden werden soll.

Nach dieser Erforschung der Begriffwelt entsteht aber die Aufgabe: zu untersuchen, *ob den das Ich überschreitenden Gedanken auch Sachgültigkeit beizulegen ist*, ob ihnen wirkliche Wesen und Wesenheiten entsprechen *). Zu der Lösung dieser in dem analystischen, bis zur Erkenntniss Gottes aufsteigenden Theile der Philosophie ausführlich abzuhandelnden Frage kann ich hier nur eine allgemeine Anleitung geben.

Betrachten wir die übersinnlichen Begriffe in der angegebenen Hinsicht, so ist zuerst die Allgemeinheit zu bemerken, in der wir sie auf alles, was wir denken mögen, anzuwenden genöthigt sind. Wir finden die Begriffe von Wesen, Wesenheit, Einheit, Verschiedenheit, Verhältniss, Grund, Ursachlichkeit u. s. w. nicht bloss in unserem Ich verwirklicht, wir tragen sie auch nothwendig auf alle Wesen oder Gegenstände über, die in unseren Gedankenkreis eingehen. Woher diese Nöthigung? Im Ich selbst ist der Grund nicht davon zu finden; denn erfasst sich auch das Ich nach diesen allgemeinen Gedanken, so ist es doch nicht der Grund davon, dass es überhaupt Wesen, Wesenheit, Einheit, Ursachlichkeit gibt. Auch der skeptische subjective Idealist, der am Daseyn einer Aussenwelt zweifelt, oder sie läugnet, kann diese Allgemeinheit nicht aus dem Ich erklären, falls er nicht das Gebiet des Bewusstseyns verlässt, und zu Hypothesen, etwa, wie *Fichte*, zu einem absoluten Ich seine Zuflucht nimmt. Unser Ich findet sich als EinzelWesen und nicht als ein Allgemein-Wesen, es ist endlich, bedingt, beschränkt in seiner Thätigkeit des Denkens, Fühlens und Wollens, und eben weil es das Bewusstseyn und Gefühl seiner relativen Endlichkeit hat und sich bewusst ist, den Allgemeinbegriff des Ich, d. h. eines denkenden, fühlenden, wollenden Wesens überhaupt nicht auszufüllen, begreift es die Möglichkeit unendlich vieler Ich und erkennt andere Ich nach ähnlichen Aeusserungen in

*) S. über diese wichtige Frage die ausführlichere Untersuchung in den »Vorlesungen über das System der Philosophie", desgleichen die „Grundwahrheiten der Wissenschaft" S. 150 ff. und meinen „Cours de philosophie" 11. leçon. Anm. d. H.

der Wirklichkeit an. Wäre das Ich unbedingt, unendlich, so könnte es kein Ich neben sich anerkennen. Also nicht einmal aus dem Ich ist der Allgemeinbegriff des Ich zu erklären, sondern aus dem Gedanken einer unendlichen geistigen Welt, in der unser Ich selbst nur ein unendlich bestimmtes Einzelwesen ist. Wir finden ferner, dass für alle Ich dieselben geistigen Grundgesetze gelten, dieselben Denkgesetze, dieselben Willengesetze, wenn gleich diese Gesetze durch den Freiheitcharacter des Ich modificirt werden können. Wir erkennen in dieser geistigen Welt aller Ich eine höhere Einheit und Uebereinstimmung, ein Band, von dem das einzelne Ich nicht der Grund seyn kann; denn da der Begriff des Grundes überhaupt das Inenthaltenseyn des Einzelnen im Ganzen, des Niederen im Höheren ausdrückt, so kann das Begründete nicht weiter reichen, als der Grund. Wir sind daher genöthigt, den Grund dieser Uebereinstimmung nicht im einzelnen Ich, sondern in der höheren Einheit dieser geistigen Welt zu suchen; da aber eine Einheit, als Eigenschaft, nicht ohne ein Wesen seyn kann, an dem sie ist, so muss der Grund sich in einem Geistwesen finden, welches alle Geister in sich begreift, sie unter sich verbindet und der Grund ihrer gleichen Organisation in allen Grundgesetzen und Grundvermögen ist. Diese höhere Einheit wird geahnt, wenn man von einem *geistigen Weltall*, von der *Vernunftwelt*, redet und dieselbe als ein ewiges Ganze erfasst, in der Weise, wie man die Natur aufzufassen pflegt. Wir sehen hier aber noch deutlicher, dass dieses Geistall als Ein Geistwesen zu erkennen ist, da wir bei keiner Abstraction stehen bleiben können, sondern bei dem Bande das Bindende, bei der Einheit das einigende Wesen nicht vergessen dürfen. — Auf gleiche Weise, wie das geistige All, sind wir genöthigt, die *Gesammtheit des Leiblichen* oder die *Natur* aufzufassen. Wir haben schon früher gesehen, dass wir durch die Anwendung der allgemeinen nichtsinnlichen Gedanken, und besonders des Begriffs der Ursachlichkeit überhaupt zu der Annahme einer äusseren leiblichen Welt geführt werden; in dieser fassen wir dann ebenfalls alles nach den allgemeinen Kategorien auf; und wir sind genöthigt, als letzten physischen Grund alles leiblichen Seyns und Lebens ein Wesen anzunehmen, welches alles Leibliche oder Natürliche, alle Gattungen und Arten, alle Kräfte, Gesetze, Erscheinungen in sich begreift. Dieses in seiner Art unendliche Wesen, welches die Natur genannt wird, müssen wir aus demselben Grunde von dem Geistwesen unterscheiden, als wir in uns Geist und Leib unterschieden haben. Der Leib, wie die Natur überhaupt, ist durch ein anderes Grundprincip constituirt und organisirt, als der Geist und das Geistall. In der physischen Welt, zu der unser Leib gehört, herrscht das Prinzip der Ganzheit vor, wonach alles in der Natur im Ganzen gehalten, auch alles Einzelne durch das Ganze bestimmt wird, jedes sich nur als Ganzes entwicklen kann, wenn auch einzelne Theile die Lebenthätigkeit während einiger Zeit vor-

waltend in Anspruch nehmen. Daher zeigt sich in der Natur vorwaltend der Character der Gebundenheit, der steten Wechselwirkung, des Ineinandergreifens aller Theile, aller Gebiete, was der Grund davon ist, dass wir die Natur mehr als ein organisches Wesen betrachten. Das Geistall ist aber, wie unser Geist, vorwaltend durch das Princip der Selbheit und der Selbständigkeit bestimmt, wonach alle geistige Wesen sich mehr in ihrer Selbstheit erfassen, grössere Freiheit beweisen, aber vermöge ihrer Selbstheit sich schroffer entgegensetzen, sich mehr von einander trennen oder isoliren, und alles und jedes mehr in seiner Einzelheit auffassen und behandeln können, ja ihre eigenen Vermögen und Kräfte mehr von einander zu trennen und gesondert zu entwicklen vermögen. So sind sich die Natur und das Geistall in ihrer Wesenheit und Thätigkeit entgegengesetzt. Es ist jedoch hier nur von einem Vorwalten des einen oder des anderen Grundprincips die Rede; ja Natur und Geistwelt suchen sich in dem entgegengesetzten Principe zu ergänzen. So strebt die Natur sich zu individualisiren, sich in den einzelnen Producten zu verselbständigen, obgleich sie alles wieder ins Ganze zurücknehmen muss; die Geister ihrerseits sollen, ohne ihre Selbständigkeit aufzugeben, in allen Lebengebieten und Lebenstufen nach dem Ganzen streben, sie sollen Organismen bilden, die alle in einem Gesammtorganismus vereinigt sind, worin sich die Einzelnen frei bewegen. Dieses gegenseitige Annähern von Natur und Geist ist häufig die Ursache geworden, dass sie von einer nicht tief genug gehenden Speculation dem Wesen nach identificirt worden sind, da doch der Unterschied derselben ebensowohl wie das Gemeinsame in ihnen anerkannt werden muss. Hier müssen wir aber ebenfalls nach dem Grunde sowohl des Unterschiedes, als der Uebereinstimmung und Vereinigung beider fragen. Offenbar kann die Natur nicht als der Grund davon angesehen werden, dass das Geistwesen vorwaltend durch die Selbheit bestimmt ist, noch das Geistwesen davon, dass die Natur vorwaltend durch die Ganzheit constituirt ist; auch der Grund des Gemeinsamen in beiden, der Wechselwirkung, des gegenseitigen Entsprechens derselben liegt weder in dem einen, noch in dem anderen, noch in beiden zusammen. Geist und Natur sind nicht der Grund ihrer wesenlichen Vereinigung in der Menschheit und in dem einzelnen Menschen; sie sind nicht der Grund davon, dass die Geistgedanken den Naturrealitäten entsprechen, dass dasjenige, was der Mathematiker in reiner geistiger Arbeit erfasst, sich in den Bewegungen der Gestirne des Himmels, wie in den Organisationen der Erde bestätigt findet. Diese Vereinigung und dieses Entsprechen zweier Welten weist daher auf einen über ihnen liegenden und sie befassenden Grund hin, der nur in dem *höchsten Wesen*, in *Gott*, gesucht werden kann.

Wir sind auf diese Weise bei dem höchsten Gedanken: Gott, angelangt, indem wir, bei der analytischen Durchforschung der verschie-

denen Gebiete der Begriffe und nach Anwendung derselben auf die geistige und natürliche Erfahrungwelt, von der unser Bewusstseyn Zeugniss gibt, die *Idee Gottes* erfassten, als des *Grundes des selbständigen Bestehens, sowie der Vereinigung der geistigen und natürlichen Welt*, zugleich als des *Grundes aller Begriffe des Unendlichen und Unbedingten*, welche die Erfahrung überschreiten und überhaupt der allgemeinen Anwendbarkeit der mit dem Namen Kategorien bezeichneten einfachsten und höchsten Begriffe.

Hier entsteht nun aber die Frage: *Hat dieser Gedanke des unendlichen, unbedingten Grund- und Urwesens objective Gültigkeit?* Bedürfte er nicht, um Gewissheit zu haben, einer Beweisführung, wie diess bei anderen blossen Gedanken nöthig ist, oder ist dieser Gedanke an sich selbst gewiss, schliesst er auch zugleich das Daseyn des unendlichen, unbedingten Wesens ein? Wir können hier nicht auf alle Meinungen und Schwierigkeiten eingehen, die in Bezug auf diese Frage, besonders seit *Kant* erhoben worden sind, die meisten aber sind daher entstanden, dass man, nach einer oberflächlichen Logik, bei den Begriffen von dem Daseyn abstrahirte und in verschiedenen Erkenntnissgebieten ihr Verhältniss zu einander nur kümmerlich auffasste. Die Einsicht, welche wir hierüber gewonnen haben, ist der Hauptsache nach hinreichend, um uns zur gewissen Anerkenntniss Gottes zu führen.

Zuerst leuchtet ein, dass der Gedanke Gottes nicht bewiesen werden kann in wahrhaftem Sinne dieses Wortes; denn der Beweis setzt ein Grundprincip voraus, worin das, was bewiesen werden soll, als das Begründete enthalten ist. Gott hat aber keinen höheren Grund, in dem sein Wesen und Seyn begründet wäre, er ist also auch nicht beweisbar. Es gibt freilich viele Wege oder Betrachtungen, die in dem menschlichen Geiste den Gedanken Gottes hervorrufen, ihn erläutern und entwicklen. Man mag von der Betrachtung der Natur, ihrer Ordnung und Zweckmässigkeit ausgehen, oder von dem Geiste, von dem Daseyn einer den Geist überschreitenden Begriffwelt, oder von der Idee des Unendlichen und Absoluten, welches sich im Denken als Princip der Wahrheit, im Handeln aber als moralisches Gesetz kund gibt; oder man mag die geistige und die natürliche Welt auf einander beziehen, und in ihrem Für-einander-Seyn, ihrem Entsprechen, ein urvermittelndes Wesen erkennen; überall wird der Geist zu Gott geführt, allein keine dieser Betrachtungweisen bildet einen eigentlichen Beweis des Daseyns Gottes; denn die Idee des unendlichen, unbedingten Wesens liegt allen diesen Betrachtungen schon zu Grunde und wird nur nach der einen, oder anderen Seite hin näher bestimmt. Indem wir aber das Daseyn Gottes für unbeweisbar erklären, nehmen wir dennoch die absolute Gewissheit dafür in Anspruch. Es ist nämlich ein Irrthum, die Gewissheit einer Idee oder Erkenntniss von dem Beweise derselben abhängig zu machen. Niemand verlangt, um seiner selbst gewiss zu seyn, den Beweis von dem

Daseyn des Ich. Niemand wird nun auch von dem Daseyn Gottes einen Beweis verlangen, wenn er darüber gründlich nachdenkt; dennoch wird er davon eine unbedingte Gewissheit gewinnen, die eben so stark und dabei höher ist, als die, welche das Ich von sich selbst besitzt. Denn wer sein Ich erforscht und den Grund von den Gedanken oder Begriffen, die sich in eines Jeden Bewusstseyn vorfinden, aufsucht, gelangt nothwendig zu der Ueberzeugung von dem Daseyn des unendlichen und unbedingten Wesens. Der *analytisch aufsteigende Gang*, den wir genommen haben, indem wir, nach Durchforschung der verschiedenen Begriffgebiete, bei dem Gedanken einer geistigen und einer natürlichen Welt stehen blieben und zuletzt den Grund der Unterscheidung und der Vereinigung dieser beiden Welten in dem unbedingten Wesen erkannten, ist der natürlichste und umfassendste, da wir uns auf diese Weise unmittelbar von der Welt zu Gott erheben, und das Daseyn Gottes als Grund und Bedingung dessen erkennen, was wir in den höchsten Gebieten der Welt als natürlich und gewiss eingesehen, so dass das Seyn Gottes sich als der Grund und die Urgewissheit alles dessen zeigt, was wir in der geistigen oder natürlichen Welt als wirklich und gewiss erkennen mögen. Allein ausser diesem umfassenden Gange gibt es, wie wir schon bemerkt, mehrere einzelne Richtungen, die von der geistigen oder physischen Welt aus eingeschlagen werden können, um zu der Anerkenntniss Gottes zu gelangen. Es ist auch nicht einmal nöthig, das Daseyn einer äusseren Welt, woran der skeptische Idealist zweifelt, als gewiss anzunehmen. Man kann einfach bei den Thatsachen des Bewusstseyns stehen bleiben, und unentschieden lassen, ob unseren Gedanken von einer Aussenwelt ein wirkliches Daseyn entspricht, oder nicht, aber nichts desto weniger muss der skeptische Idealist, wie jeder besonnene Forscher, die verschiedenen Begriffgebiete seiner Gedankenwelt unterscheiden, die Gedanken des Unendlichen, Unbedingten, von denen des Bedingten, Endlichen, und bei der Erforschung des Grundes jener Gedanken nothwendig ein unendliches, unbedingtes Wesen anerkennen, mag er dasselbe nun das absolute Ich, das Grund- und Ur-Ich, oder mag er es Gott benennen. Es ist für's erste hinreichend, dass er ein absolutes Wesen anerkennt, da er weiterhin, wenn er nicht bei diesem allgemeinen Gedanken stehen bleibt, sondern ihn in seiner Wesenheit und Tiefe zu ergründen sucht, einsehen muss, dass dieses unbedingte Wesen nicht das individuelle Einzel-Ich, sondern Gott ist, als Grund- und Ur-Wesen von allem, was Ich und Nicht-Ich ist.

Aber, könnte man hier mit mehreren neueren Philosophen einwenden, wir sind gar nicht befugt, den Satz des Grundes, den wir in unserer geistigen Begriffwelt finden, und der uns zu dem Gedanken Gottes als Urwesens geleitet hat, über das Ich hinaus auszudehnen und aus diesem blossen Gedanken das Daseyn anderer Wesen und sogar das Daseyn des höchsten Wesens zu folgern. Das Ich oder der Geist kann nie aus sich hinauskommen und daher auch nicht zur Gewissheit ge-

langen, dass seiner Begriffwelt eine äussere Welt, seinen Gedanken wirkliche Wesen, überhaupt dem Inneren ein Aeusseres entspricht. Wollte der Geist aus blossen Gedanken die Wirklichkeit des entsprechenden Gegenstandes erschliesen, so fiele die Grenzlinie zwischen Träumen oder Einbildung und Wirklichkeit. Allein dieser Einwand kann nur auf dem Gebiete des Endlichen erhoben, nicht aber gegen den Gedanken, die Erkenntniss des unendlichen und unbedingten Wesens gerichtet werden. In Bezug auf endliche Wesen und Gegenstände muss der Gedanke, den wir davon haben, von der Wirklichkeit unterschieden werden. Denn im Gebiete des Endlichen, das unendlich an Zahl und Mannigfaltigkeit ist, können wir irren, indem wir falsche Verbindungen machen, Wesen Eigenschaften und Formen beilegen, die sie nicht haben, oder das eine für das andere, das Ganze für den Theil u. s. w. nehmen. Hier kann also die Mannigfalt der Dinge und die Möglichkeit, solche Combinationen zu machen, den Irrthum verursachen. Und dennoch müssen wir auch hier bemerken, dass dem Irrthume immer etwas Wesenliches und Wirkliches zu Grunde liegt. Wir können im Gedanken uns Wesen bilden, z. B. Sphinxe, die gar nicht in der Natur existiren und nicht existiren können; allein hätten wir nicht die einzelnen Elemente oder Theile, aus denen wir ein solches falsches Ganze zusammensetzen, in der Wirklichkeit geschaut, so könnten wir gar nicht den Begriff eines solchen Wesens zustande bringen. Allen unseren Gedanken und Einbildungen liegt also Wesenliches zu Grunde, und der Irrthum entspringt aus der falschen Verbindung dessen, was, an sich betrachtet, wesenlich und wirklich ist. Ein solcher, nur im Gebiete des Mannigfaltigen und Endlichen möglicher, Irrthum ist aber in Bezug auf das unendliche, unbedingte Wesen, welches alles Wesenliche und Seyende in *Einheit*, dem Grunde und der Ursachlichkeit nach, in sich befasst, gar nicht möglich. Gott ist nicht ein Wesen wie dieses, oder jenes endliche Wesen, steht nicht in einer Reihe mit den Wesen der Welt; Gott ist das *Eine Wesen*, welches alle endlichen Wesen, auch uns mit unseren Gedanken, in seiner Einen unendlichen Wesenheit enthält. Wir können daher Gott gar nicht als ein uns äusserliches Wesen denken, sondern vielmehr als das die geistige und natürliche Welt in urwesenlicher Einheit in sich schliessende Wesen. Die Frage: ob unser Gedanke eines unendlichen und unbedingten Wesens Wahrheit habe, setzt daher schon das Daseyn dieses Wesens voraus. Sie beruht auf der Unterscheidung und Gegensetzung des Inneren und Aeusseren, des im Bewusstseyn Gegebenen oder der Idee und der Wirklichkeit. Aber wenn schon jeder Gegensatz eine höhere Einheit voraussetzt, worin er begründet ist, so zeigt sich der Gedanke des unendlichen und unbedingten Wesens, seinem Inhalte nach betrachtet, erhaben über den Gegensatz des Inneren und Aeusseren, des Subjectiv-Geistigen und Objectiv-Wirklichen, als der Grund dieses Gegensatzes und des Entsprechens seiner Glieder. Wäre nicht Gott der Grund der

Vereinigung und des gegenseitigen Entsprechens der geistigen und natürlichen Welt, des Inneren und Aeusseren, der Idee und der Wirklichkeit, so wäre gar keine Wahrheit gedenkbar und die Frage nach objectiver Wirklichkeit hätte keinen Sinn. Es setzt also diese Frage schon Gott als das unbedingte, unendliche Wesen, Grund alles Seyns, aller Gegensätze und Verknüpfungen derselben in dem Weltganzen, voraus. So hat also diese Frage in Gott allein ihren Grund und ihre Lösung. *Gott, das Eine, unendliche, unbedingte Wesen*, diess ist die *Grund- und Ur-Wahrheit aller Erkenntniss* und begründet auch jeden Gedanken, jedes Erkennen. Die Idee des Grundes selbst, durch deren Anwendung auf die in unserem Bewusstseyn gegebenen Gebiete des Seyns wir zu der höchsten Erkenntniss hingeleitet sind, hat ihren Grund in Gott als Urwesen. Denn Grundseyn ist eine Eigenschaft, die selbst nur in einem Wesen begründet seyn kann. Daher erkennen wir auch, dass die Idee des Grundes nicht der Beweisgrund vom Daseyn Gottes ist, sondern nur das umfassendste, gründliche Mittel der Hinleitung oder des Heimgangs des menschlichen Geistes zu Gott. Gott selbst ist der Grund des Gottbewusstseyns und der Gotterkenntniss in uns. Weil Gott uns in sich befasst, fassen und erkennen wir auch Gott in uns. Die Gotterkenntniss ist daher auch die urwesenliche, ewige und zeitliche Selbstoffenbarung Gottes im Menschen. Gott selbst ist der Weg zu seiner Wahrheit und Gewissheit. Der gesammte Organismus des Seyns, in allen seinen Theilen, dem organischen Grunde nach aufgefasst, leitet den Geist zu Gott und festigt ihn in der Gottgewissheit als dem Grunde aller Wahrheit.

Aber, hört man bisweilen einwenden, wie kann der menschliche Geist Gott wissen oder erkennen, wie kann das Endliche das Unendliche fassen? Nur Glauben, nicht Wissen ist möglich. Allein wir haben schon früher bei der Vernunfterkenntniss gesehen, dass der Geist wohl das Unendliche zu erfassen und zu erkennen vermag, wenn es ihm gleich unmöglich ist, dasselbe durch und durch, in seinem inneren, einzelnen Daseyn und Wirkungweisen zu erkennen oder es zu begreifen, wenn man unter Begreifen ein Umfassen versteht. Am angemessensten ist die Bezeichnung: Schauung, weil dieselbe die im geistigen Gesammtlichte vollbrachte Erkenntniss ausdrückt; und da Gott das Eine, alles in Ur-Einheit in sich befassende Wesen ist, so kann die Gotteserkenntniss einfach die *Wesen-Schauung* genannt werden. Diese Schauung wird in uns durch die Vernunft vollzogen, die das göttliche Organ, das innere Lichtauge ist, welches, durch das göttliche Urlicht erleuchtet, den Geist zu Gott, als der Quelle dieses Lichtes, leitet. Die Vernunft ist daher das *Gott-Vernehmen* in uns. Die Schauung, die durch die Vernunft vollbracht wird, ist aber Wissen und nicht Glauben, denn sie ist die Eine und ganze Gewissheit, Grund alles anderen Wissens und Grund alles Selbstbewusstseyns. Das *Wissen* ist jedoch nicht im Gegensatze

mit dem *Glauben;* es ist vielmehr der höhere Grund des Glaubens, dieser aber die Ergänzung und Erfüllung des Wissens. Das Wissen ist immer nur ein Erfassen des Allgemeinen, Ewigen, Unendlichen, und des beschränkten Erfahrungkreises, der von uns selbst erkannt werden kann. Allein das Gebiet der Erfahrung in der physischen und geistigen Welt ist unendlich, und hier sind wir gezwungen auf Glauben anzunehmen, was an sich mit dem von uns erkannten Principe nicht streitend, von uns selbst nicht erfahren werden kann. Sowie aber das in der Natur und der geistigen Welt Wirkliche, welches wir nicht selbst erfahren, dem Glauben anheimfällt, so in noch höherer Art das Wirken und Walten Gottes in der Welt und in der Menschheit. Da aber, was Gott wirkt, der göttlichen Wesenheit und der Natur derjenigen Wesen gemäss ist, auf welche Gott wirkt, und Gottes Wesenheit, die Einheit, Unendlichkeit, Unbedingtheit u. s. w. mit Gewissheit erkannt und in den Urbegriffen oder Ideen ausgedrückt wird, so ist das Leben und Wirken Gottes mit den göttlichen in der Vernunft erkannten Lebenideen im Einklange; allein das Wissen erstreckt sich nur auf diese höchsten Ideen; aber wie, in welchem Masse, wann und wo Gott selbst wirkt, kann der Geist nicht begreifen, sondern nur ahnen und glauben. Der Glaube, wie er überhaupt auf das Individuelle geht und sich an das Persönliche schliesst; bezieht sich also in diesem Gebiete auf das individuelle Wirken und Walten der Gottheit in der Welt und in der Geschichte; die Vernunft-Wissenschaft erkennt nur, dem Principe nach, dieses Wirken Gottes, sie lehrt, dass es eine allgemeine und individuelle Vorsehung gibt, allein die göttlichen Thaten und Lebenoffenbarungen werden nur vom Glauben erfasst und nach geschichtlichen Erweisen bestimmt, die jedoch den wissenschaftlichen Grundwahrheiten vom göttlichen Wesen und Leben nicht widersprechen können, sondern nur deren Bestätigung im Leben sind. Das Wissen ist also die Erleuchtung, Befugniss und Rechtfertigung des Glaubens, allein ohne den Glauben würde es eine blosse Allgemeinheit seyn, und wie das Allgemeine sich im Einzelnen erfüllt und bestätigt, so ist auch der Glaube die Ergänzung und Erfüllung des Wissens *). Wissen und Glauben sind also im Menschen im Einklange und in steter Durchdringung.

*) Wir können hier die Unterscheidung und das Verhältniss von **Wissen** und **Glauben** nicht weiter bestimmen und tiefer begründen und verweisen daher auf **Krause's** »Vorlesungen über das System der Philosophie«, und anf »die absolute Religionsphilosophie.« **Krause** hat zuerst das oben, den Grundzügen nach, bezeichnete Verhältniss von Wissen und Glauben wissenschaftlich begründet und die Nothwendigkeit des In- und Miteinanderseyns von Wissen nnd Glauben in jedem endlichen Geiste nachgewiesen. Der Glaube bezeichnet daher keinen vorübergehenden geistigen Zustand, der sich in das Wissen aufzulösen bestimmt ist, sondern ein blei-

Die Wesenschauung oder die Gotterkenntniss ist für den Menschen die höchste und allumfassende Gewissheit; allein um zu derselben zu gelangen, muss er einen methodisch aufsteigenden Gang befolgen, aus der Sinnzerstreuung zuerst sich in sich selbst sammlen, die Selbsterkenntniss erlangen, und dann sein gesammeltes Denken und Erkennen nach den mannigfachen Gebieten und Stufen ordnen und organisiren, bis sich die verschiedenen Hauptstrahlen im Urlichte der Gotteserkenntniss vereinigen. In diesem Lichte erkennt dann der Mensch, dass darin alles in Einheit ist, dass in der Wesenschauung kein Gegensatz mehr ist zwischen Subjectivem und Objectivem, zwischen der Idee und der Wirklichkeit, sondern dass alle Erkenntniss wesenlich darin begründet und enthalten ist. Gott ist die Wahrheit und die Gewissheit, welche alle anderen in sich schliesst.

Entwicklen wir jetzt die *Grunderkenntniss Gottes*, soweit es hier möglich und angemessen ist, *nach ihren wesenlichen Momenten*, und betrachten wir zunächst, was Gott *an und für sich* ist, so ergeben sich folgende Grundwahrheiten *).

Gott ist das Eine, unendliche, unbedingte Wesen, oder einfach: Gott ist *Wesen*, denn Gottseyn ist Wesenseyn. Wesen ist der höchste und ganzumfassende mit Gott identische Begriff, denn Gott, weil alles Wesenliche in sich befassend, ist vorzugweise Wesen oder Wesen schlecht-

bendes Verhältniss des endlichen Geistes zu den geschichtlichen Lebenoffenbarungen Gottes. Dieses Verhältniss von Wissen und Glauben gründet sich daher auf das Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen; und wie in Krause's philosophischer Lehre das Besondere, Individuelle und Persönliche überhaupt nicht, wie nach dem pantheistischen Principe, in dem Allgemeinen aufgeht, sondern darin sein Bestehen erhält, und eine Erfahrungwelt bildet, deren Thatsachen, obwohl auf allgemeinen Principien beruhend, dennoch nicht in ihrer Besonderheit construirt werden können, so erhält auch der Glaube eine selbständige Stellung zum Wissen, die wissenschaftlich und durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt ist.

*) Die folgende Entwicklung der Grundwesenheiten Gottes ist und soll keine genetische oder sogenannte dialektishe seyn. Es ist ein Grundvorurtheil, welches durch das Hegelsche System verbreitet worden ist, dass die göttlichen Grundwesenheiten auf dialektischem Wege gesucht werden müssten. Die Kategorien oder Grundwesenheiten entwicklen sich nicht eine aus der anderen, sie sind wesenlich in Gottes Wesenheit und müssen an sich wesenhaft, ontologisch, erkannt werden. Eben weil dieses System sie als genetisch oder dialektisch begriffen hat, ist Gott selbst als ein genetischer, dialektisch werdender und sich zuletzt im Selbstbewusstseyn begreifender Gott aufgefasst worden. Dieser Grundirrthum kann nur vermieden werden, wenn das richtige Verhältniss von Wesen, Seyn und Werden nachgewiesen wird, wie es Krause in den »Vorlesungen über das System der Philosophie« gethan hat. Anm. d. H.

hin *). Dass wir hier unter Wesen nicht den abstracten Begriff des Etwas, sondern das wesenlich in sich selbst seyende Wesen verstehen, ist aus dem Vorhergehenden klar. Alles Wesenliche ist in Wesen oder Gott, denn wäre diess nicht, so würde Gottes Wesenheit selbst mangelhaft, nicht unendlich gedacht. Die göttliche Wesenheit oder Gottheit wird erkannt als *Einheit* und an der Einheit die *Unbedingtheit* und *Unendlichkeit*. Gott ist Einer, und zwar zunächst der Wesenheit und sodann auch der Zahl nach. Gott ist die in sich einige und einzige Gottheit. Die Einheit Gottes begründet die Unbedingtheit und Unendlichkeit; denn ohne die Einheit wäre die eine, oder die andere nicht gedenkbar, sie würden durch eine zweifache Wesenheit aufgehoben. Die Unbedingtheit oder Absolutheit drückt aus, dass Gott an sich und in sich selbst ist. *Selbheit*, Selbwesenheit, oder, wie man gewöhnlich sagt, Selbständigkeit ist der positive Begriff für den doppelt negativen Ausdruck der Unbedingtheit; denn bedingt ist, was als solches unselbständig, abhängig ist. Die *Scholastiker* bezeichneten diesen Begriff durch *Aseität* (aseitas), es liegt jedoch demselben der irrige auch von *Spinoza* getheilte Nebengedanke zu Grunde, dass Gott Ursache seiner selbst (causa sui) sey, da doch der Ursachbegriff in keiner Hinsicht auf Gott und Gottes Wesenheit anwendbar ist; die griechische Bezeichnung als *Autusie* (αυτουσία) drückt angemessen die reine Selbheit oder Selbwesenheit Gottes aus. — Gott ist zugleich als Einheit der Wesenheit unendlich, d. h. *ganz*, die *Ganzheit*, die ganze Wesenheit, und in aller Wesenheit ganz. Unendlichkeit ist hier wieder der doppelte vereinende Ausdruck für Ganzheit; denn endlich ist, was begrenzt, nicht die ganze Wesenheit ist, sondern nur zum Theil ist und alles andere Wesenliche nicht ist. Gott ist aber die ganze ungetheilte Wesenheit. Gott ist daher auch in allem Seyn, Leben und Wirken einheitlich-ganz, ungetheilt, ist in allem ganz Gott. Die göttliche Ganzheit, welche sich weiterhin als Allwesenheit und Allgegenwart zeigt, ist erhaben über alle Zunahme oder Entwicklung; Gott als ein sich entwickelndes Wesen begreifen, hiesse, eine Kategorie des Endlichen auf das Unendliche anwenden, hiesse, die göttliche Ganzheit verkennen. So werden also die Selbheit und Ganzheit als die beiden Grundwesenheiten der göttlichen Einheit erkannt, weil Gott in der Einheit der Wesenheit selb und ganz, unbe-

*) Schon Platon bezeichnete Gott als das wesenhaft Seyende τὸ ὄντως ὄν. Die Septuaginta übersetzte im Platonischen Sinn Jehovah durch τὸ ὄν, sum qui sum. Fénélon in seinem bekannten »traité de l'existence de Dieu« bedient sich vorzugweise des Wortes Être zur Bezeichnung Gottes. Krause hat den von allen Nebenbedeutungen reinen, ganz bezeichnenden und für die wissenschaftliche Entwicklung nothwendigen Ausdruck Wesen seit langer Zeit in seinen Schriften gebraucht. Er nennt daher auch seine ganze Lehre: Wesenlehre.

dingt, unendlich ist. Die Selbheit ist daher auch nicht aus der Ganzheit und diese nicht aus jener abzuleiten, beide sind ursprünglich an der Einheit, sowie auch schon in der gewöhnlichen Auffassungweise die Unbedingtheit und Unendlichkeit als die beiden Grundeigenschaften Gottes begriffen werden. Durch die Einheit sind aber diese Wesenheiten, wenn auch unterschieden, doch nicht getrennt, sondern in- und miteinander. Gott ist unbedingt-unendlich und unendlich- oder ganz-unbedingt. Durch diese Einheit und Vereinheit der Absolutheit und Unendlichkeit ist Gott über allen Ordnungen des Endlichen. In der Welt gibt es mannigfache Stufen des Bedingt-Unendlichen, und Relativ-Absoluten, aber nur Gott ist in Einheit absolut und unendlich. In der Einheit zeigt sich nun aber eine ursprüngliche Zweiheit, ein Gegensatz, wodurch auch die Einheit zur *Vereinheit* oder Harmonie vermittelt wird. Die Einheit, als das Ehere und über dem Gegensatze seyend, ist die *Ur-Einheit* der Wesenheit oder Gottheit.

Gott als Ein, selbes, ganzes Wesen, unterschieden von allem Bestimmt-Wesenlichen, was in Gottes Wesenheit erkannt werden mag, von allen endlichen Wesen der Welt und in Ur-Einheit über allen Gegensätzen seyend, ist das *überwesenliche* Wesen oder *Urwesen.* Die Ueberwesenheit oder Urwesenheit *) ist Gottes Für-sich-Seyn in der Unterscheidung von allem, was in Gottes Wesenheit Bestimmtes, Einzelnes und in irgend welcher Hinsicht Endliches und Bedingtes ist. Sie ist in Bezug auf dic Welt die absolute, über alles Endliche und Bedingte erhabene *Transcendenz* Gottes. Da aber Gott als Urwesen über jeden Gegensatz erhaben ist, und wir in der Welt den Gegensatz von Geist

*) Die Urwesenheit Gottes ist in der Philosophie und Theologie mehrfach angedeutet, aber nie in wissenschaftlicher Bestimmtheit entwickelt worden. In dem fälschlich dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Werke de divinis nominibus finden wir die Neuplatonische Lehre der ὑπερουσία oft in blosser wortreicher Ueberschwänglichkeit auf die christliche Theologie angewandt. Johannes Damascenus und Scotus Erigena haben nach dem Vorgange des ersteren diesen Begriff weiter zu entwicklen gesucht, allein ebenfalls der wissenschaftlichen Grundlage ermangelt. Bei den christlichen Mystikern ist dieser Begriff in seiner Unklarkeit oft der Anhaltpunkt einer überschwänglichen Speculation geworden. Schelling hat denselben neuerdings ebenfalls aufgenommen, aber ohne ihm einen wissenschaftlichen Halt zu geben. Krause hat hingegen denselben schon in seinen frühesten Schriften von 1802—10 wissenschaftlich bestimmt und später in den »Vorlesungen über das System der Philosophie,« und in den »Grundwahrheiten der Wissenschaft,« 1828, die Lehre von Gottes Urwesenheit in strengster Deduction, jedoch nur den Grundzügen nach, entwickelt. Die Ausbildung dieser Lehre, wodurch die Philosophie eine höhere Erkenntnissstufe betritt, findet sich bruchstücklich in Krause's Handschriften.

Anm. d. H.

und Natur finden, in welcher Weise derselbe auch mag bestimmt werden, so ist Gott als Urwesen auch über Geist und Natur, er ist übergeistiges, wie übernatürliches Wesen. Gott ist *Ueber-Geist* wie *Ueber-Natur*, Gott ist daher weder Geist, noch Natur, als solche *), er ist über beiden Wesen und kann nur in urwesenlicher Einheit, als Ur-Geist und Ur-Natur, erkannt werden. Gott ist also in Ur-Einheit, was in Geist und Natur sich als Gegensatz zeigt; d. h. was in Gott in ursprünglicher Einheit ist, stellt sich im Gegensatze in der geistigen und physischen Welt dar, so jedoch, dass die Ur-Einheit nicht in dem Gegensatze untergeht, sondern über demselben bestehen bleibt. So wird die *Immanenz* der göttlichen Wesenheit in der Welt und deren Gegensätzen, mit dem *transcendenten* Für-sich-Seyn Gottes als Urwesens und in urwesenlicher Einheit vereinigt erkannt. Denn Gott als Urwesen ist von der Welt, wenn gleich unterschieden, doch nicht abgetrennt, sondern in Folge der Einheit der Wesenheit urwesenlich mit allen Wesen verbunden, Gott ist überweltliches, aber nicht ausserweltliches Wesen. Dieses urwesenliche Band, welches zwischen Gott und allen Wesen besteht, bestimmt sich nach der Stufenordnung, der sie angehören; in den Wesen der höchsten Stufe wird es von ihnen selbst zum Bewusstseyn gebracht und zeigt sich als der göttliche Licht- und Lebenstrahl, worin Gott erkannt, vernommen, erfahren wird, zeigt sich also als der Grund des Gott-Vernehmens oder der *Vernunft* des endlichen Geistes. Gott als Urwesen kommt aber nicht etwa erst in dem Geiste zum Selbstbewusstseyn, Gott ist, über aller Gegenheit, über aller Entwicklung, die für sich seyende, unendliche, unbedingte Persönlichkeit. In Bezug auf die Welt ist Gott die in und durch sich selbst sich bestimmende d. h. *freie Macht* des Lebens und diese Macht zeigt sich, bei weiterer Erkenntniss der göttlichen Wesenheit, in dreifacher Hinsicht, als das *Urwissen*, die *Urliebe* und der *Urwille* und in Bezug auf die Gesammtheit des Endlichen als allwissende, allliebende und allwaltende *Vorsehung*. Als Urwesen ist Gott auch die Urvermittelung des Ewigen und Zeitlichen. Das, was im Leben, in der Form der Zeit erscheint und wirklich wird, ist nur die Darbildung oder Offenbarung des Ewigen, der ewigen Wesenheiten, Gesetze, Kräfte. Das Ewige selbst könnte sich aber nimmer allein zu dieser Darbildung bestimmen, wenn nicht ein Antrieb, gewissermassen ein Einschlag von einer höheren absoluten Urmacht käme. Wird Gott daher bloss als das ewige Wesen erkannt, so ist diess noch nicht die höchste Stufe der Gotterkenntniss. Gott muss als das über Ewigkeit

*) Schon **Fénélon** spricht in dem »traité de l'existence de Dieu« diese Wahrheit aus, indem er sich auf den Begriff Gottes als **Wesens** (l'être) stützt und bemerkt, dass dieser Begriff mehr ausdrückt, als der des Geistes. So behauptet er auch, dass Gott so wenig Geist als Körper ist: »Dieu n'est pas plus esprit que corps.« Anm. d. H.

und Zeit seyende, das Ewige urbestimmende und in der Zeit lebendig gestaltende Wesen erkannt werden.

Nachdem wir nun im Allgemeinen bestimmt haben, was Gott an und für sich ist, haben wir weiter zu erfassen, was Gott *in sich* ist.

Gott befasst *in* sich und in seiner Wesenheit *Geist* und *Natur* als die zwei, sich wesenlich entgegengesetzten, obersten Grundwesen der Welt *). Erforschen wir den Grundcharacter oder die Grundwesenheit von Geist und Natur, so finden wir, dass derselbe durch die zwei Grundwesenheiten bestimmt ist, nämlich durch die Selbheit oder Absolutheit und durch die Ganzheit oder Unendlichkeit, die wir oben an der göttlichen Einheit erkannt haben, wobei jedoch zu bemerken ist, dass hier nur von dem bestimmten Vorwalten der einen, oder der anderen Grundwesenheit die Rede seyn kann, da die höhere Einheit das In- und Miteinanderseyn derselben begründet. Die analytische Beobachtung von Geist und Natur entspricht dem metaphysisch aufgefundenen und ausgedrückten Grundcharacter **).

Der *Geist* und die *Geistwelt* ist, wie wir schon in der wissenschaftlichen Hinleitung zur Gotterkenntniss sahen, vorwaltend durch die Selbheit, Selbständigkeit, Spontaneität, Unabhängigkeit und Freiheit bestimmt, indem der Geist vorwaltend selbst und selbständig ist und handelt, sowie er auch jedes nach der eigenen Selbständigkeit desselben auffasst, sich selbst, durch Gegensetzung der Selbständigkeit, schärfer von allen anderen Wesen unterscheidet, und dadurch zum Bewusstseyn seiner selbst und zur Erkenntniss der ihm gegenständlichen Wesen gelangt. In Folge dieses Vermögens, alles selbständig aufzufassen, vermag auch der Geist alles mehr zu sondern im Erkennen und Handeln, die Theile vom Ganzen und unter einander zu trennen, einen nach dem anderen und mit Wahl zu erforschen und auszubilden, und vermöge seiner Spontaneität sich nach der einen, oder anderen Richtung hin zu bestimmen, seine geistigen Kräfte in Gesammtheit, oder vereinzelt und ausschliesslich zu entwicklen. Durch diese Trennung, Isolirung, Abstraction, Verselbstigung eines Geistes in Bezug auf sich und seine Verhältnisse mit der Gesellschaft und der Welt wird aber auch der Irrthum und das Uebel in der geistigen Welt begründet. Die Geister, in der Verselbstigung ihrer selbst und der Wesen und Eigenschaften, lösen die Bande, wodurch alles gehalten wird, verkennen die Gesetze, denen sie in freier Selb-

*) Hinsichtlich der grundwissenschaftlichen Deduction, die hier nicht gegeben werden kann, verweisen wir auf Krause's: »Vorlesungen über das System der Philosophie.« Anm. d. H.

**) Vergl. auch, was über die Wesenheit der Natur und des Geistes gesagt ist, oben S. 55. und Vorles. 36. Anm. d. H.

ständigkeit gehorchen sollten. Der Irrthum und das Uebel, welche daraus entspringen, können nur durch die Herstellung des richtigen Verhältnisses wieder gehoben werden. Sowie nun aber die Selbheit an der höheren Einheit ist, so soll sich auch die Selbständigkeit der höheren Einheit frei unterordnen. Diess geschieht, wenn in der Vernunft, dem Strahle des göttlichen Urlichts, welche die Einheit der Welt in Gott erkennt, die geistige Welt mit der Naturwelt verbunden und das Princip der Selbständigkeit und Freiheit durch das Princip der Ganzheit ergänzt wird. Alsdann wird auch das Naturprincip in das Geistleben übertragen, das Leben des Einzelnen und der Gesammtheit erhält eine Organisation, worin, unter dem Vorwalten der Freiheit, alle im organischen Verbande der höheren Einheit gehorchen.

Die *Natur* oder die im Raume sich gestaltende Welt steht unter dem Character der *Ganzheit.* Indem sie alles im Ganzen bildet, und alles ganz und zugleich bildet, zeigt sich in ihr das Vorwalten der allseitigen Gebundenheit, Wechselbestimmung und Stetigkeit. Die Natur vermag nicht, wie der Geist, zu trennen und trennend zu schaffen, oder einen Theil nach dem anderen zu bilden, sie gestaltet ein jedes in seiner Ganzheit, nach allen seinen Theilen auf einmal, zugleich, und alles in der Natur, die Sonne wie der Wassertropfen, wird durch Eine Gesammthandlung gebildet und umbestimmt. Diese Durchbestimmung eines Wesens oder Gegenstandes nach allen seinen Theilen und in Bezug auf alles gibt ihm den Ausdruck der Vollendung, und so vollendet die Natur jedes Einzelne, als wenn alles auf dieses Einzelne angelegt und berechnet wäre. Zugleich tritt in der Natur durch diese Gebundenheit und Wechselbestimmung das gegenseitige Für-einander-Seyn, das teleologische Verhältniss von Zweck und Mittel sichtbarer hervor. Aber auch die Natur ermangelt nicht aller Selbständigkeit, einer eigenthümlichen Freiheit, die ihr nur eine oberflächliche Ansicht abspricht, welche aber der sinnige Naturforscher selbst in der Bildung eines Blattes noch beobachtet. Sowie aber der Geist sich durch die Natur und durch das Naturprincip ergänzt, so soll auch die Natur sich durch den Geist ergänzen, die Schöpfungen desselben in sich aufnehmen und dadurch über ihre Einseitigkeit erhoben werden. Dadurch erhält sie die volle Befreiung, die für sie möglich ist; denn die äussere Kunstwelt, welche der Geist in der Natur vermittelst ihrer eigenen Gesetze und Kräfte ausführt, die sie aber nicht selbst auf diese Weise anzuwenden vermöchte, ist eine Befreiung der Natur, wodurch alle ihre Kräfte gelöst und durch einen neuen geistigen Hebel gehoben werden. So zeigt sich also die Natur durch das Princip der Ganzheit und organischen Gebundenheit bestimmt; wenn in der Welt der Geister alles mehr getrennt, freier, unverbundener erscheint, so dass die oberflächliche Beobachtung gar keine höhere Einheit und keinen innigeren Zusammenhang unter den Geistern anerkennt, so wird die Natur schon

in der gewöhnlichen Auffassung als ein Ganzes und als eine räumliche Ganzheit oder Unendlichkeit begriffen *).

Sowie aber alles Entgegengesetzte zur Vereinigung bestimmt ist, so auch der Gegensatz von Geist und Natur. Diese *Vereinigung* der Geistwelt und der Leibwelt wird auf doppelte Weise vollzogen, zunächst durch gegenseitige Einwirkung, die wir soeben bemerklich gemacht haben, alsdann durch eine Vereinigung oder Vermählung der sich gegenseitig entsprechenden Einzelwesen oder Individuen in der Geistwelt und der Natur. Die weiter fortgeführte grundwissenschaftliche (metaphysische) Erkenntniss zeigt nämlich, dass in dem Geist-All, wie in dem Natur-All, in Folge eines ewigen Individualisirungprincips, eine unendliche Zahl von Einzelwesen besteht, welche gegenseitig mit einander verbunden sind. Diese Verbindung geschieht nach drei ewig gegründeten, unüberschreitbaren Stufen, welche durch die Grundprincipien der Einheit, des Gegensatzes und der harmonischen Synthesis bestimmt sind. Werden diese Begriffe grundwissenschaftlich weiterentwickelt und auf die Erfahrung angewandt, so ergeben sich die drei Wesenstufen des Pflanzenreichs, in welchem das einheitlich-seelische oder instinctive Princip vorherrscht, des Thierreichs, in welchem die reflectirende Seele oder der Verstandesgeist hervortritt, und des Reiches der *Menschheit*, welches durch den Vernunftgeist erleuch-

*) Die verschiedenen Versuche, den Wesenbegriff des Geistes und der Natur zu bestimmen, sind desshalb so unvollkommen ausgefallen, weil diese Begriffe nicht in der Metaphysik in richtiger Ableitung erkannt worden sind. Eine der besseren Bestimmungen der Wesenheit von Geist und Natur ist von H. Pabst in den »Janusköpfen« gegeben worden, wo der Geist als vorherrschende Spontaneität, die Natur als vorherrschende Receptivität durchbestimmt wird. Der letzte Begriff ist freilich für die Natur viel zu eng und ausserdem nur relativ. Pabst hat sich aber in dem angezogenen Aufsatze auch über das moderne Vorurtheil, eine Hinterlassenschaft der Schellingschen Naturphilosophie, erhoben, wonach Natur und Geist nicht als zwei an sich seyende Wesen oder Substanzen, sondern bloss als Manifestationen des Absoluten oder Entwicklungstufen der Idee betrachtet werden. Die letztere Ansicht ist bekanntlich von Hegel aufgestellt worden; allein seine Bestimmung der Natur als blosser Aeusserlichkeit der Idee ist eine höchst äusserliche Bestimmung; der gewöhnlichen Oberflächlichkeit, die sich auf solche Weise logisch oder metaphysisch gerechtfertigt sah, musste sie freilich willkommen seyn. Die Auffassung der Natur, als Abfall der Idee von sich selbst, ist längst als der wunde Fleck des Hegelschen Systems erkannt worden; gleicherweise ist es Phantasie-Spielerei, was über den Geist als Ausgang oder Entwicklung aus der Natur vorgebracht wird und leidet entweder an dem Gebrechen des Materialismus, oder der Unnatur des subjectiven, oder absoluten Idealismus. Die Wahrheit wird nur in dem Begriffe von Geist und Natur, als zweier in Gott untergeordneten, aber durch die göttliche Einheit gehaltenen Grundwesen der Welt, erkannt. Anm. d. H.

tet wird. Auch das Reich der Menschheit ist unendlich, und die Menschheit auf unserer Erde nur ein in vieler Hinsicht verkümmerter Theil. Die Menschheit bildet aber ein von dem Thierreiche grundverschiedenes, höheres Reich; sie ist die vollständige harmonische Synthesis *) aller in der Welt des Geistes und der Natur sich entwickelnden Gegensätze, Kräfte, Functionen und Organe, sie vereinigt, wie in einem höheren Brennpunkte, alle Strahlen, welche in der Welt nach verschiedenen Seiten und verschiedene Farben bildend auseinandergehen, so dass gleichnissweise die Menschheit das Licht der Welt genannt werden kann. Und da die Menschheit die innerste vollwesenliche Synthesis im Wesenorganismus ist, so ist sie auch mit Gott als Urwesen in selbstbewusster Persönlichkeit vereinigt. In dem Menschen ist daher ausser dem geistigen und leiblichen Princip ein *göttlich-urwesenliches Princip*, die Vernunft, wodurch er, über seine geistige und leibliche Individualität erhaben, zur wahren Persönlichkeit gelangt; nur durch dieses urwesenliche Princip, welches den Menschen ewig mit Gott verbindet und stets im Lichte der Erkenntniss zu Gott leitet, kommt der Mensch auch wahrhaft zu sich selbst, im Urbewusstseyn, und erkennt, dass der Gegensatz von Geist und Leib, wie er sich in seinem Wesen offenbart, in der höheren Einheit des Ich als Ur-Ich gründet und durch das Ur Princip der Vernunft, welches der Grund des Ichbewusstseyns ist, vermittelt, bestimmt und im richtigen Verhältnisse ausgebildet werden soll. So ist also der Mensch, wie wir schon früher durch Selbstbeobachtung erkannten, eine *dreigliedige* Persönlichkeit, indem Geist und Leib durch ein göttliches Urprincip zur Persönlichkeit vereinigt und dadurch vernünftig geleitet werden.

Der Geist- und Naturgegensatz wiederholt sich in der Menschheit und in der höheren Einheit, durch die zwei entgegenstehenden *Geschlechter*, von denen, wie wir weiter unten sehen werden, das männliche den vorwaltenden Geistcharacter der Selbheit, Selbständigkeit und Freiheit, das weibliche dagegen den der Ganzheit, Gebundenheit, In-sich-Beschlossenheit trägt. Aber auch dieser Gegensatz ist ein coordinirter, so dass Mann und Weib sich neben-gleich und gegenähnlich sind, kein Geschlecht dem anderen der Wesenheit nach untergeordnet ist. Eine Verein-Persönlichkeit, die als solche aber auch nur aus gleichwesenlichen und gleichwürdigen Gliedern bestehen kann, wird durch die Ehe gebildet. — Im menschlichen Geiste zeigt sich der wesenliche Gegensatz nochmals an den Grundvermögen oder Grundkräften des *Erkennens*, welches vorwaltend durch das geistige Princip der Selbheit und Freiheit, des *Gefühls*, welches vorwaltend durch das natürliche Princip der Ganzheit und Gebundenheit bestimmt ist, und des *Willens*, welcher über beiden das Urvermögen und die beide urbestimmende und vermittelnde Kraft ist. Diese Vermögen oder Kräfte sind ebenfalls ursprünglich, nicht aber sind diese Kräfte eine Entwicklung der

*) S. Vorles. 45 und die Anmerkung dazu. Anm. d. H.

einen aus der anderen. Die harmonische Vermählung dieser Grundkräfte bildet das *Gemüth*, als das gleichschwebende Wechselspiel derselben *). In dem Leibe lassen sich, diesem Vermögen des Geistes entsprechende, seelische Leibesfunctionen erkennen, nämlich in dem Instinkt, der leiblichen Sensibilität und der relativen Selbstbestimmung oder dem Willen des Leibes.

Erheben wir jetzt, nach dieser hier nicht weiter zu verfolgenden Bestimmung der Grundwesen der Weltt, unsere Gedanken zu Gott als Urwesen im Verhältniss zu Geist, Natur und Menschheit, so erkennen wir, dass, sowie Geist und Natur gegenseitig in sich einwirken, so, in höherer Art, *Gott als Urwesen in Geist, Natur und Menschheit urwesenlich einwirket*, den Gesetzen dieser Wesen ebenfalls gemäss, aber, vermittelst dieser Gesetze, in ihren Wirkungen erzeugt, welche von ihnen, einzeln, oder vereinigt, nicht hervorgebracht werden könnten. Sowie schon der Geist in der Natur, durch die geistige Anwendung der Naturgesetze, eine neue Welt in derselben schafft, die für sie selbst ein Wunder ist, so erzeugt Gott, durch die urwesenliche Anwendung der Geist- und Naturgesetze, Wirkungen in Geist und Natur, die über die eigenen Kräfte derselben hinausgehen Diese Urwirkungen Gottes bilden eine neue, höhere Lebenordnung, die von der Urfreiheit Gottes abhängt. Sie sind als *Wunder* in der Religion geahnt, bedürfen aber, um richtig erfasst zu werden, der grundwissenschaftlichen Erkenntniss. An dieser höheren Ordnung nimmt jeder Mensch Theil, der, sich zu Gott und dem Göttlichen erhebend, das Wahre und Gute in den Kämpfen des Lebens verfolgt und im Beistande Gottes Thaten vollbringt, die, vom Verstande nicht begriffen, nur von der gottbewussten Vernunft erkannt werden und ein Zeugniss von dem Urverhältniss ablegen, welches ewig zwischen Gott und dem Menschen besteht. In diesem urpersönlichen Walten und urfreien Einwirken Gottes in die Welt des Geistes, der Natur und der Menschheit eröffnet sich eine höhere Lebenordnung, in welcher Gott, als allweise, allliebende, allgerechte Vorsehung, allen Wesen Heil, Errettung vom Uebel und Bösen und Wiederherstellung im Guten gibt, so dass die Welt in allen ihren Wesen eine Verherrlichung Gottes ist. Doch diese Lehren, welche das gesunde Gemüth gläubig und ahnend erfasst, können in ihrer Grundlage und Tiefe nur durch strengwissenschaftliche Ableitung und Entwicklung **) ausgebildet werden. *

Wenn der endliche Geist sich in den Gedanken Gottes vertieft, so

*) S. die Anmerkung zu S. 63 ff. Anm. d. H.

**) Es findet sich dieselbe in den »Vorlesungen über das System der Philosophie« in einer der Schärfe des Gedankens angemessenen, strengwissenschaftlich gebildeten Sprache, die das Selbstdenken erleichtert und nur der Denkflauheit beschwerlich wird. Anm. d. H.

erkennt er denn auch Gott als das unbedingt, unendlich erkennende Wesen, das sich selbst unbedingt weiss und alles, was in ihm und durch es ist; ebenso als das unendliche Gemüth oder als das unendlich empfindende Wesen, und dann als das heilig wollende, unendlich lebende Wesen, als den *lebendigen Gott*. Mit anderen Worten: Gott wird erkannt als der unendliche Geist, als die unendliche Vernunft, als der heilige Wille, und als die lebende, unendlich weise, gerecht leitende Vorsicht. Dann findet insonderheit der endliche Geist sich selbst als seyend in Gott und durch Gott und als lebend in Gott, durch Gott. Er findet sich bestimmt und fähig, im Endlichen gottähnlich zu seyn, das Gute rein zu wollen und zu thun, weil es das Göttliche ist. Dann findet er sich befriedigt und selig, in Gottes heilig-liebender Vorsehung zu stehen. Sein ganzes geistiges Leben und dann sein menschliches bezieht er zu Gott und ist bestrebt, es zu bilden zu einem endlichen Ebenbilde des göttlichen Lebens. Und wenn wir oben beim Eingange in unsere Seelenerkenntniss sahen, dass der endliche Geist, um sein selbst als solchen inne zu seyn in Gedanken und Gefühl, nicht dazu nöthig habe des Gedankens und Gefühles Gottes, so vermögen wir an dieser Stelle es anzuerkennen, dass dennoch unser Selbstinneseyn, die Grunderkenntniss und das Grundgefühl, erst dann seine volle Wesenheit und seine ganze Wahrheit erhält, wenn wir unser inne sind als vernünftiger Geister in und durch Gott, wenn wir uns wissen als endliche Vernunftwesen, die bestimmt und fähig sind, gottähnlich zu leben, und wenn wir uns selbst unterordnen unter Gottes individuelle Vorsehung. Es ist aber von der ersten Wichtigkeit für die Führung des geselligen und menschlichen Lebens und für das Verständniss der Gesetze des Lebens, der Geister und der Menschheit, dass es eingesehen werde, dass der Gedanke: Gott, jedem Geiste rein als Geiste im Inneren gegeben werde, dass der Geist unmittelbar erkennend bei Gott ist, dass Gott sich unmittelbar jedem endlichen Geiste als solchem zu erkennen gibt in der Vernunft, als unbedingt, in sich selbst gewisse Wahrheit; dass ferner eingesehen werde, der endliche Geist bedürfe, um Gott zu erkennen, nur Gottes, keineswegs aber zuerst irgend eines anderen Wesens, nicht einmal seiner selbst als Geistes. Freilich der erkennende Geist bedarf sein selbst, dass er Gott erkenne, durch Anwendung seiner eigenen Thätigkeit. Aber er selbst ist sich nicht ein Erkenntnissgrund Gottes; der Gedanke der ganzen Welt, der Natur, der Menschheit könnte keinen Geist zu dem Gedanken Gottes verhelfen, und würde dazu auch nicht erfordert; vielmehr umgekehrt, der Gedanke Gottes wird vorausgesetzt, als der ehere und höhere, zu dem rechten und wahren Gedanken der ganzen Welt, der Menschheit, der Natur, ja sogar des gotterkennenden Geistes. Wer Gott nicht in der Tiefe des eigenen Geistes gefunden und anerkennt, den rührt kein äusseres Zeichen der Gottheit, der sieht Gott weder in der Natur, noch in der Menschheit, noch in seinem eigenen

individuellen Leben. — Diess ist es, was ich für diesen unseren Zweck nothwendig halte, von dieser höchsten Weise der Erkenntniss hier mehr auszusprechen und zu bekennen, als dass ich den Gegenstand wissenschaftlich hätte zu entwicklen vermocht *). Hieraus ergibt sich aber auch die wichtige psychologische Lehre von den *Erkenntnissstufen* des endlichen Geistes.

Die *erste* dieser Stufen ist die, wenn im Geiste nur das *Sinnliche*, zeitlich Individuelle in klares Bewusstseyn gebracht wird, und daher das Sinnliche *überwiegend* der Gegenstand seines Sinnens, Dichtens und Trachtens, der Hauptgegenstand seines Wollens und Handelns ist. Erkennt er in klarem Bewusstseyn überwiegend nur das Sinnliche, so ist die Haupttriebfeder seines ganzen geistigen Lebens Lust und Schmerz, Hoffnung und Furcht. Das ist die sinnliche Stufe der intellectualen Bildung und der überwiegenden geistigen Sinnlichkeit.

Die *zweite* Stufe dagegen wird dadurch erstiegen, dass das *Nichtsinnliche* nach und nach in klares Bewusstseyn eintritt, zunächst das ganze Selbstbewusstseyn, die Selbstinnigkeit des Geistes, dann die übersinnlichen Verstandeskategorien in Ansehung des Endlichen; weiter noch unbestimmte Gedanken des Unendlichen und Unbedingten. Auf dieser Stufe lebt der Mensch noch in Ahnung und Glauben, zugleich als Gegenstande verständigen Nachdenkens. Ferner erfasst er die Ideen und Ideale des Guten, Gerechten und Schönen. Dann genügt es ihm nicht mehr, sich zu bestimmen nach den Antrieben von Lust und Schmerz, das ewige Reich der Gesetze ist ihm eröffnet. Dahin richtet sich nun sein Streben, den Gesetzen der Vernunft zu gehorchen. Diese Stufe kann die der *Verstandesbildung* genannt werden, welche bereits nach Vernünftigkeit strebt.

Von dieser zweiten Stufe erhebt sich der Geist zu der *dritten*, sobald in ihm der Gedanke: *Gott*, in's Bewusstseyn gebracht wird, zuerst als Ahnung, dann als unbedingtes Wissen. Dann erhebt er sich zu der Besinnung, die ich vorhin kurz schilderte, und erkennt darin alle Ideen und Ideale als in und unter der Idee Gottes. Sich selbst auch erkennt und würdigt der zu dieser Stufe gelangte Geist als ein unter und durch Gott lebendes Wesen. Somit beginnt die Vollendung seines menschlichen Lebens und zugleich das wahre Wissen. Diess ist die Stufe der *Vernunft*.

*) Hier sollte nun noch, nach einer Bemerkung des Heftes, ausgeführt werden, wie bei Gefühl und Wollen geschehen, in der zehnten Wahrnehmung: die Betrachtung des Denkens und Erkennens der Ganzheit und der Fassheit (dem Umfange) nach; in der elften Wahrnehmung: die Beziehung des Denkens und Erkennens zu dem ganzen Geiste, als lebendem Geiste; diese Ausführung ist unterblieben. Anm. d. H.

Auf der ersten, sinnlichen Stufe stehen und bleiben stehen nicht nur alle Thiergeister, auch der Menschengeist steht in dieser sinnlichen Stufe, aber in Kraft und unter Waltung des Verstandes und der Vernunft, die in ihm keimen und treiben. Er kann und er soll nicht auf dieser ersten Stufe der sinnlichen Erkenntniss stehen bleiben. Nach dem ewigen Lebengesetz der Entwicklung des Geistes und der Menschheit, ersteigt und durchwandelt er die zweite und dritte Stufe. Ist er zu vollendeter Vernunfterkenntniss gelangt, dann vollendet er auch die Verstandeserkenntniss und die sinnliche Bildung der ersten Stufe. Alsdann erkennt er auch das Sinnliche in seinem wahren Werthe, und vermag, es in Güte und Schönheit zu bilden. Wenn nun der Mensch als Erwachsener auf der ersten Stufe stehen bleibt, sey es ein Einzelner, oder ein ganzes Volk, so ist sein Denken eigentlich auf der Stufe der Thierheit angehalten, doch unvergleichbar vollkommener, als bei jedem Thiere. Er wird dann roh und wild genannt, und wenn er übrigens noch so verfeinert sinnlich wäre.

Hierzu noch einige Bemerkungen. Erstens, ich erinnerte gleich im Anfange dieser Untersuchung der Erkenntniss, dass Sie hier nicht bloss das finden würden, was bereits in jeder Lebenstufe jedes Menschen vorkommt, sondern dass unsere Wahrnehmung auch auf das gerichtet seyn müsse, was in der höheren und in der höchsten Stufe der Erkenntniss des Geistes im Bewusstseyn ist. Denn unsere Aufgabe ist ja nicht, den Geist oder die Seele des Menschen lediglich auf dieser, oder jener Stufe kennen zu lernen, sondern nach seiner ganzen möglichen Entwicklung. So hat es sich nun allerdings gestaltet; denn man darf nicht behaupten, dass die Mehrheit der Menschen auf dieser Erde zu der Anerkenntniss bereits gelangt wäre, die hier ausgesprochen ist. Es leidet keinen Zweifel; und die Beobachtung wird es Jeden lehren, dass die meisten Menschen auch unter den gebildetsten Völkern noch auf der ersten Stufe zurückgehalten sind, dass nächstdem die meisten, zur räsonnirenden Verstandesbildung gekommen, auf der zweiten Stufe der Entwicklung stehen, dass aber nur von sehr wenigen behauptet werden kann, dass sie bereits in der dritten Stufe der intellectualen Bildung stehen und leben. Zweitens, in dem analytischen Theile der Wissenschaft wird gezeigt, dass und wie jeder endliche Geist zu der dritten Stufe, der Vernunftstufe des Bewusstseyns, der Erkenntniss, gelange. Es wird dort gezeigt, dass die unbedingte Erkenntniss Gottes gleichsam der Geist des Geistes, die Seele der Seele sey. Und der dort gezeigte Weg führt unfehlbar Jeden zum Ziele, der die Arbeit nicht scheut, ihn standhaft zu durchgehen. Der Weg der Tugend, hat man gesagt, ist schwer und rauh, auch der Weg zu Wahrheit und Wissenschaft ist schwer und arbeitvoll. Aber schon *Hesiodus* sagt: „Nichts ohne Mühe verleihen die seligen Götter den Menschen!“

Die ewigen Grundgüter des Lebens aber, und unter ihnen ist die Wissenschaft, sind der angestrengtesten Arbeit werth.

Erinnern wir uns jetzt an den Zusammenhang unserer ganzen Un- 19.
tersuchung, um den nächsten Gegenstand unserer Betrachtung zu bestimmen. Der ganze erste Haupttheil der Psychologie enthält die Betrachtung der einzelnen Seele, oder der Seele des einzelnen Menschen. Im ersten Theile untersuchten wir den einzelnen Geist als solchen, nach seiner ganzen Wesenheit, ohne Unterscheidung und Entgegensetzung von Geist und Leib. In der ersten Aufgabe vollzogen wir dort das Selbstinneseyn des Ich in Selbsterkenntniss und Selbstgefühl; dann entfalteten wir das Selbstbewusstseyn des Ich und das Selbstgefühl des Ich. Nach dieser allgemeinen Betrachtung im ersten Theile gingen wir zu dem zweiten Theile des ersten Haupttheiles über, zu der Betrachtung des einzelnen Vernunftwesens in Unterscheidung des Geistes und Leibes, und nachdem wir im Allgemeinen diesen Unterschied erkannt hatten, fingen wir an, den Geist als *Geist* und das innere geistige Leben zu betrachten. Im ersten Lehrstücke wurde die allgemeine Wahrnehmung des Geistes vollzogen. Wir wurden unser dort bewusst, dass wir Vermögen, Thätigkeit, Kraft und Trieb sind, und zwar in dreifacher Hinsicht, im Erkennen, Empfinden und Wollen. Im zweiten Lehrstücke haben wir die genaue Betrachtung des Geistes als erkennenden und denkenden Wesens vollzogen, mithin folgt nun, als Gegenstand des *dritten Lehrstückes*, die Aufgabe: *den Geist als fühlendes oder empfindendes Wesen* zu betrachten, oder *die Lehre vom reingeistigen Gefühl* *).

Hierbei ist nun wiederum die *erste Aufgabe* für die *erste Wahrnehmung* folgende: *Was Fühlen oder Empfinden*, was Gefühl oder Empfindung *im Allgemeinen* ist, durch Beobachtung zu erfassen.

Hier muss ich erst einige Bemerkungen über den Wortgebrauch

*) Krause sagt in einer Randbemerkung des Heftes: „Wenn dieses Lehrstück einst bei besserer Musse durchdacht wird, so muss es der Abhandlung vom Erkennen und Denken ganz nebenähnlich und nebengegenähnlich ausgebildet werden. — So fehlt z. B. in der folgenden Abhandlung die Wahrnehmung von Gefühllauf, Empfindungenlauf, von Gefühlerinnerung. — Ich hatte jetzt nicht einmal Zeit, diese Lehre nach dem Wesenheitgliedbau (dem Organismus der Kategorien) durchzubestimmen, und die folgende Abhandlung ist daher noch in Hauptpunkten mangelhaft.“ — Trotz dieser Mangelhaftigkeit ist aber die folgende Entwicklung viel gründlicher und reicher, als sie bisher von den Psychologen über diesen so wichtigen Gegenstand gegeben worden ist. Das Gebiet der Gefühle ist bisher am dunkelsten geblieben, nur eine Philosophie, die sich auf gründliche Selbstbeobachtung stützt, und die gewonnenen Thatsachen nach scharfen Begriffen ordnet, vermag Licht darein zu bringen. Anm. d. H.

voraussenden. Ich verstehe hier unter Empfinden und Fühlen nicht das ganze ungetheilte Inneseyn, welches wir z. B. haben in dem Selbstinneseyn unseres Ich, sondern ich verstehe unter diesen Wörtern: Empfinden und Fühlen, das besondere, bestimmte Inneseyn, welches von dem Denken und Erkennen unterschieden wird, und diesem entgegengesetzt besteht, also dasjenige Selbstinneseyn, welches das Denken nicht in und unter sich begreift, sondern welches neben dem Erkennen und Denken im Geiste besteht. Ich erinnere in dieser Hinsicht zur Erläuterung an das oben vollzogene Selbstinneseyn des Ich, worin unterschieden befunden wird das Selbstbewusstseyn des Ich und das Selbstgefühl des Ich. Würde man in der nun folgenden Darstellung unter Gefühl oder Empfindung das ganze, ungetheilte, ursprüngliche Inneseyn verstehen, so würde man alles missverstehen, was behauptet werden wird, und gerade auf der sachlichen Verwechslung des unbedingten, ganzen Inneseyns mit dem bestimmten Inneseyn des Gefühles beruhen jetzt allgemein verbreitete Missverständnisse und Streitigkeiten, sowohl der Psychologen, als auch der Theologen, z. B. in Ansehung der jetzt weit verbreiteten Lehre, dass die Religion zuerst auf dem Gefühl beruhe. Versteht man da unter dem Gefühle das ganze Inneseyn, so ist der Satz richtig, schiebt man aber dasjenige Inneseyn unter, wovon wir hier reden werden, welches dem Erkennen und dem Denken gegenüber steht, so ist jene Behauptung grundfalsch. Zweitens bemerke ich, dass ich hier die Wörter: Fühlen und Empfinden, völlig synonym, völlig gleichbedeutend nehme. Ich könnte hier eine ganze Reihe von verschiedenartigen Sprachbedeutungen anführen, welche in verschiedenen Systemen in Ansehung der Wörter: Fühlen und Empfinden, angenommen sind, aber der Abstammung nach bedeuten diese Wörter ganz das Gleiche. *Fühlen* bedeutet: durch Thätigkeit Innewerden, verwandt mit *Wühlen;* und *Empfinden* bedeutet ganz dasselbe; denn *Finden* kommt her von *Fahen, Fahenden.* Daher hat der deutsche Sprachgebrauch Recht, welcher Fühlen und Empfinden gleichbedeutend nimmt.

Nun zur Auflösung unserer Frage, nämlich der Frage: was finden wir, dass das Fühlen oder Empfinden im Allgemeinen ist? Ich behaupte, man wird Folgendes darüber in sich finden: Im Gefühle sind wir uns inne eines *Verhältnisses wesenlicher Vereinigung eines Wesenlichen als Ganzen mit uns als ganzen Wesen.* Diess ist eine rein abstracte Erklärung, die aber aus der inneren Selbstbeobachtung eben abstrahirt ist, und die sich ein Jeder selbst in Anschauung verwandeln muss. Ich kann daher diese Behauptung nur erläutern durch Beispiele. Nehmen wir das Selbstgefühl: Ich, so sind wir uns dabei inne einer wesenlichen Beziehung unser zu uns selbst, des ganzen Ich zu dem ganzen Ich, und zwar der Beziehung der gänzlichen Vereintheit, des wesenlichen Vereintseyns des Ich mit sich selbst. Oder nehmen wir z. B. das Gefühl für das Gute, so sind wir uns darin inne des Verhältnisses von irgend

Etwas, was werden soll, weil es wesenlich ist, zu uns selbst als ganzen Wesen, dass es nämlich so mit uns vereintbezogen ist, dass eben wir es thun sollen. So können auch vorläufig alle leiblichen Gefühle zu Beispielen dienen. So in dem allgemeinen Gefühle meines Leibes bin ich mir inne der wesenlichen Vereinigung dieses Wesens als ganzen Wesens, nämlich des Leibes, mit mir als ganzem Wesen, als Ich. Hieraus ist zugleich klar, wie sich das Gefühl vom Erkennen unterscheidet. Das Erkennen ist auch das Verhältniss einer Vereinigung, aber nicht der *ganzen* Wesenheit nach als ganzer, sondern, wie oben gezeigt wurde, der *Selbständigkeit* oder der Selbwesenheit nach. Dagegen, sowie ich mir inne werde der wesenlichen Beziehung von irgend Etwas als Ganzem zu mir als Ganzem, so fühle ich diess.

Ehe wir weiter gehen, noch die Bemerkung in Ansehung der Wesenheit des Gefühles, dass das *Gefühl auf sich selbst zurückgeht*, wie das Erkennen, dass ich auch wiederum das Gefühl fühlen kann, mich z. B. über Gefühle erfreuen, oder betrüben kann. Der Grund hiervon ist dieser: auch das Gefühl ist etwas Wesenliches, welches mithin zu mir als ganzem Wesen in einem Verhältnisse der Vereinheit steht. Wenn ich mir also der Beziehung eines Gefühles inne werde, welche dieses zu mir als ganzem Wesen hat, so fühle ich das Gefühl. Z. B. ich nehme fühlend Antheil an der geistigen Wahrheit, und beziehe ich dieses Gefühl für Wahrheit zu mir selbst als ganzem Wesen, so freue ich mich wieder dieses Gefühles, welches ich an der Erkenntniss der Wahrheit habe *).

Nachdem wir nun die Wesenheit des Gefühles im Allgemeinen aufgefasst haben, betrachten wir, als Gegenstand der *zweiten Wahrnehmung*,

*) In dem Hefte steht noch: 2) dem Gehalte und dem Gegenstande nach sind die Gefühle entweder Selbstgefühle, immanente Gefühle, oder Andergefühle, transcendente, wie Gefühle der Welt, Gottes; oder Selbst- und Andergefühle im Verein (Selbandergefühle), die jedoch zu unterscheiden sind, sowohl von den Mitgefühlen, der Theilnahme an Anderen, als auch von dem vereinten Gefühlleben, z. B. der Liebenden in jeder ihrer Vereinungen. Die schwerste Aufgabe für die Forschung machen hier die Andergefühle; wie nämlich ein Wesenliches ausser dem Geiste mit ihm in die ganzheitwesenliche Vereinheit kommt. Diese Aufgabe ist nebenähnlich der: wie wir dazu kommen, unseren Gedanken (Schauungen) anderer Wesen Sachgültigkeit zuzuschreiben.

Nur in der Wesenschauung oder der Gotterkenntniss wird der eigentliche Gliedbau der Gefühle nach dem Gehalt und Gegenstande klar, wo denn das Selbstgefühl des endlichen Geistes und sein Weltgefühl (Naturgefühl, Vernunftgefühl, Menschheitgefühl) als in und unter seinem Wesen- oder Gottgefühl erkannt und gefühlt wird.

Krause wollte dann noch weiter von dem Grunde oder der Grundlage des Gefühles im Geiste handeln, was jedoch unterblieben ist. Anm. d. H.

das Gefühl nach seinen *Grundwesenheiten oder Momenten*, nach dem, was wir zuerst am Gefühle unterscheiden. Folgendes sind die Hauptpunkte der Auflösung dieser Aufgabe:

Als *erstes Hauptmoment* unterscheiden wir an dem Gefühle *Zustand* und *Thätigkeit*, ganz auf ähnliche Weise, wie wir Erkennen und Denken unterscheiden. Was nun das eine Moment, den *Zustand* des Gefühles, betrifft, oder das Gefühl als Zustand, so finden wir, dass dieser Zustand unwillkürlich ist, indem wir allaugenblicklich etwas Bestimmtes empfinden oder fühlen, wir mögen wollen, oder nicht, und indem wir gar viele unter einander unterschiedene Gefühle in jedem Momente unseres Bewusstseyns in uns vorfinden. Ferner ist dieser Zustand stetig ununterbrochen. Es ist nicht so, dass wir in einem Momente denken, in einem anderen Momente einmal wieder fühlen, sondern wir denken und empfinden stetig in der Zeit zugleich. Freilich waltet bald der Gedanke vor, bald das Gefühl, freilich kann ich es mir abwechselnd zum Zwecke setzen, bestimmten Gedanken mich hinzugeben, oder dann wiederum bestimmten Gefühlen mich zu überlassen. Sehe ich aber scharf hin, so finde ich, dass ich unwillkürlich stets und stetig sowohl denke, als auch fühle. Ferner ist dieser Zustand des Gefühles nicht leer, nicht gegenstandlos, so wenig als das Erkennen ohne Gegenstand ist. Es ist immer etwas da, was ich fühle, was der Grund und Inhalt meines geistigen Gefühles ist, dasjenige nämlich, welches soeben mit mir als ganzem Wesen, als ganzes, vereint ist. Dass ich aber nicht immer an den Grund und Inhalt des Gefühles denke, auch den Grund und den Gegenstand des Gefühles nicht immer erkenne, das zeigt die innere Selbstbeobachtung. Dass aber etwas Bestimmtes als Grund des Gefühles vorliegt, sey es erkennbar, oder unerkennbar in seiner Bestimmtheit, das finden wir ebenfalls. — Sehen wir nun auf das zweite Moment, die *Thätigkeit*, in diesem Unterschiede, so finden wir, dass unsere Freiheit in Ansehung des Laufes unserer Gefühle mitwirkt, sowie die Freiheit bei dem Gedankenlaufe mitbestimmend ist. Einmal darin, dass wir uns einem Gefühle entweder hingeben können, es geniessend, oder uns ihm entziehen können, es meidend; dann aber wirkt die Freiheit auch darin, dass wir selbst Gefühle hervorbringen können mit Freiheit, indem wir den Grund der Gefühle selbstthäthig erzeugen; z. B. das Wohlgefühl, das Wohlgefallen an etwas Schönem können wir durch Freiheit hervorbringen, wenn wir durch Phantasie etwas Schönes gestalten. Dass also unsere Freiheit bei der Entwicklung unserer Gefühle mitbestimmend ist, ist Thatsache. Gleichwohl aber findet sich diese Freiheit an vielfache Bedingnisse gekettet. Erstens ist sie abhangig von den Gedanken und der Anschauung. Denn wenn ich z. B. Freude an Wahrem, Gutem und Schönem soll empfinden können, wenn es in meiner Macht stehen soll, mit Freiheit dieses Gefühl hervorzurufen, so muss ich Wahrheit erkennen, so muss

ich einsehen, was gut ist, so muss ich geübt und gebildet seyn, das Schöne anzuschauen. Dasjenige, was ich gar nicht weiss, das kann ich auch gar nicht empfinden. Was ich nicht weiss, sagt das Volkwort, macht mich nicht heiss. Insbesondere aber ist die Freiheit in Ansehung der Erregung der Gefühle selbst an Uebung und gesetzmässige Entwicklung gebunden. Stufenweis muss der Geist z. B. sich bilden, dass er das Schöne in der Kunst schauen und anerkennen lerne, damit er sich auch stufenweis bilde, es zu empfinden.

Das *zweite Hauptmoment* aber, welches sich findet an jedem Gefühle, an jeder Empfindung, ist das Moment der *Ursachlichkeit* oder Causalität, wonach wir finden, dass wir als fühlende Wesen uns verhalten als Ursache unseres Gefühles, als Grund davon, dass wir fühlen, und zwar diess auf dreifache Weise. Wir finden uns 1) als den ewigen Grund des Gefühles, als Grund der Möglichkeit, bestimmte Gefühle zu haben, als *Gefühlvermögen.* Wir finden uns 2) als zeitlichen Grund oder individuellen Grund des Gefühles, das ist, als *Gefühlthätigkeit*, wonach wir die Ursache sind, dass gerade dieses individuelle Gefühl und kein anderes in der Zeit auf einander in unserem Gemüthe folgt. Insofern nun, als wir uns beim Empfinden thätig verhalten, macht alles unser Empfinden eine Zeitreihe aus, oder die Gefühle ändern sich in der Zeit, wir gehen selbstthätig über von einem bestimmten Gefühle zu einem anderen bestimmten Gefühle. Gerade sowie alle unsere Gedanken und Erkenntnisse eine Zeitreihe ausmachen, sofern wir uns dabei thätig verhalten, und sowie wir in Ansehung des Denkens uns noch inne sind, was bereits gedacht wurde, uns inne sind dessen, was wir soeben denken, und auch schon voraus denken können, was wir in Zukunft weiter denken wollen, so haben wir auch in Ansehung des Gefühls ein *Nachgefühl,* gleichsam Gedächtniss des Gefühls, ein *Gegenwartgefühl*, und ein bestimmtes *Vorgefühl* dessen, was wir in Zukunft, wann es wirklich seyn wird, empfinden werden. Alle unsere Gefühle, sofern sie individuell bestimmt sind, fallen in die Zeitreihe unseres Bewusstseyns und haben die Form der Zeit an sich, das heisst aber nicht: der Inhalt der Gefühle ist zeitlich, nicht: die Gefühle selbst sind ihrer Wesenheit nach etwas Zeitliches. Das Selbstgefühl des Ich z. B. fällt in die Zeit, aber ich empfinde darin nicht bloss das Ich, nur sofern es zeitlich ist, sondern nach seiner ganzen Wesenheit. So das Gefühl für das Gute überhaupt, oder für ein bestimmtes Gutes nimmt in meiner Zeitreihe eine bestimmte Zeitdauer ein; aber dieses Gefühl selbst ist seiner Wesenheit nach nicht zeitlich oder vergänglich, es ist ein ewiges Gefühl des Ewigen. Zuhöchst finden wir das Gefühl der Gottheit oder Gottes; auch dieses Gefühl tritt ein in eine endliche Zeitreihe für mich; es selbst aber, seiner Wesenheit nach, ist unbedingt, weil Gott nicht zeitlich ist. Es ist diess gerade dasselbe Verhältniss, wie auch in Ansehung des Erkennens. Alle meine Gedanken füllen eine Zeit aus und

fallen in die Zeit, aber ich habe auch ewige und unbedingte Gedanken, ihrem Inhalte nach, die Zeit afficirt nicht den Inhalt, sondern sie ist bloss die Form der Wirklichkeit für mich als endliches Wesen. Sehen wir zurück auf unsere Thätigkeit beim Empfinden, so finden wir, dass dieselbe immer eine bestimmtgrosse ist, das heisst, sie ist *Gefühlkraft*, Gefühlstärke, Innigkeit des Gefühls. Ich finde durchgängig, dass mein Gefühl ein endliches ist, ein bestimmtbegrenztes. Auch wenn ich das Unendliche und Unbedingte empfinde, das Unendliche der Natur, und zuhöchst, wenn ich Gott empfinde, so ist zwar der Gegenstand unendlich und unbedingt, ich aber umfasse ihn nur mit endlicher Gemüthkraft, weil ich durchgängig nur endlich bin. Sehen wir ferner auf die Form der Thätigkeit im Gefühle hin, so finden wir zuerst, dass die Thätigkeit im Empfinden immer eine bestimmte Richtung hat, diese nennen wir *Neigung*, oder *Abneigung*. Zweitens finden wir, dass die Thätigkeit in der Form der Bewegung steht oder der Entwicklung in änderbarer Richtung. Daher ist jedes Gefühl zugleich *Gemüthbewegung* und sofern diese Bewegung eine Zeit lang bleibend ist, ist sie *Gemüthstimmung* hinsichtlich der Empfindung. — Wir unterscheiden also in Hinsicht der Causalitat, zunächst uns als ewige Ursache, als Vermögen des Gefühls, von uns als zeitlicher Ursache des Gefühls, als Thätigkeit, und davon unterscheiden wir uns noch 3) als Trieb des Gefühls, *Gefühltrieb*. Denn wir beziehen unser Gefühlvermögen, die Möglichkeit zu fühlen, zu unserer Gefühlthätigkeit und Gefühlkraft, als zu dem wirklichen Gefühle, und indem wir so den Gedanken des Möglichen und des Wirklichen in Ansehung des Gefühles vereinigen, fühlen wir uns getrieben nach Gefühlen, gerade sowie in Ansehung des Erkennens, wenn wir unser Erkenntnissvermögen auf unsere Erkenntnissthätigkeit beziehen, so werden wir uns dessen inne als Erkenntnisstrieb. Daher finden wir, wenn wir diess Dreierlei zusammenfassen, dass unser Gefühlvermögen in jedem Momente bestimmt getrieben ist zu einer bestimmten Gefühlthätigkeit, zu einer bestimmten Gemüthrichtung und Gemüthbewegung.

Gehen wir zur Betrachtung des *dritten Hauptmomentes* fort, welches sich in einem jeden Gefühle findet. Diess Moment ist eine *weitere Bestimmung* der *Ursachlichkeit* oder der Causalität, eine weitere Bestimmung des *Vermögens*, der *Thätigkeit* und des *Triebes*. Wir finden uns, erstens, als selbständig im Gefühl, als an sich selbst das Gefühl setzend, ponirend, als Bestimmgrund des Gefühles, es verursachend, mit anderen Worten: wir finden uns als freien *Selbstgrund* unseres Gefühles, oder wie man gewöhnlich sagt, als *Spontaneität* im Empfinden. Dass ich z. B. mich selbst fühle, ist eine Handlung meiner eigenen Ursachlichkeit, ein actus spontaneus, der da erfolgt aus meinem das Gefühl erzeugenden Triebe. Aber ich finde mich auch, zweitens, im Verhältniss der *Verursachtheit*, der *Angewirktheit* im Empfinden, indem

ich finde, dass das Gefühl in mir verursacht wird, nicht durch mich, sondern durch den Grund des Gefühls, oder durch den Inhalt des Gefühls; insofern finde ich mich also afficirt, erregbar, irritabel, ich finde mich empfänglich, receptiv, oder ich empfinde mich auch passiv im Empfinden. Also meiner Spontaneität im Empfinden, meiner freien Selbstbestimmung geht zur Seite meine *Passivität,* oder *Receptivität* des Gefühls, oder meine Leidenheit, mein Leiden im Empfinden. Dass aber jedes Gefühl zugleich Passivität an sich habe, davon werden wir zunächst den Grund sehr leicht auffinden. Der Grund davon, dass wir, 20
bei jedem Gefühle, uns als verursacht, abhangig verhalten, ist folgender. In jedem Gefühle ist irgend etwas Wesenliches, nach seiner ganzen Wesenheit, nach seiner objectiven Substanzialität, mit uns als ganzen Wesen wesenlich vereint, das empfindende Wesen ist also allemal im Verhältnisse der Wechselbeziehung, der Wechselwirkung mit dem empfundenen Wesen, es ist also im Verhältnisse der wechselseitigen Abhangigkeit, des wechselseitigen Angewirktseyns, der wechselseitigen Causalität. Wenn aber hier das Wort: Leiden, angewandt wird, so heisst diess nur ein Angewirktseyn, Afficirtseyn, ohne dass dabei an Schmerz oder Unlust gedacht wird. Die Spontaneität und die Receptivität unseres Gefühles ist, drittens, in jedem Gefühle zugleich enthalten, wir verhalten uns in jeder Empfindung sowohl thätig, als auch leidend; thätig, denn wir nehmen das Empfundene als Grund der Empfindung in uns auf; leidend, weil wir dadurch angewirkt sind, und gerade in dem *Wechselverhältnisse* der Thätigkeit und der Angewirktheit, der Spontaneität und der Receptivität, besteht das innere Lebenspiel des empfindenden Gemüthes *).

Ein *viertes Hauptmoment* der Auflösung unserer Aufgabe ist die Bestimmtheit des Gefühles nach der *Bejahung* und *Verneinung*, der Affirmation und Negation, die es an sich hat. Und zwar findet sich dieses beides am Gefühl in einer doppelten Beziehung. Erstens nämlich, in Ansehung des Zustandes des fühlenden Geistes und Gemüthes, welcher Zustand in ihm gesetzt ist, eben durch das bestimmte Verhältniss der Vereintheit, worin das Empfundene zu ihm steht in der Empfindung. Denn der Zustand des Gefühls ist entweder bejaht oder verneint, oder beides zugleich; erstens, bejahig oder bejaht, wenn das Verhältniss, welches im Gefühle empfunden wird, der Wesenheit und Bestimmung des Geistes gemäss ist, wenn es also die Wesenheit des Geistes affirmirt oder ponirt, so ist das Gefühl ein affirmatives, ein Lustgefühl oder ein

*) Das Gefühl im Verhältnisse der Vereinheit der Wechselbestimmung des Thuns und Leidens ist R ü h r u n g (vergl. meine Aesthetik); darauf bezieht sich vorzüglich der Ausdruck H e r z; ein weiches, sanftes, gefühlvolles, inniges Herz, Herzinnigkeit. Zusatz des Heftes.

Wonnegefühl, und der Zustand selbst, der dadurch bleibend gesetzt seyn kann, der Zustand der *Freude*, und wenn in diesem Zustande die ganze Wesenheit und Bestimmung des empfindenden Geistes bejaht wäre, so würde dieser Zustand *Seligkeit* des Gefühls seyn. Nun ist aber dasjenige, was mit der Bestimmung des Geistes bejahend übereinstimmt, gut, und sofern es bleibend, bestehend, gedacht wird, ein bestimmtes Gut. Daher kann gesagt werden: die Empfindung alles Guten und des Realisirtseyns des Guten ist die bejahte Empfindung und Lust des Geistes. Insofern wir uns nun einem bejahten Zustande des Gefühls hingeben, haben wir *Genuss*, das heisst, wir sind mit dem Gegenstande wesenlich vereint, dass wir dadurch genesen, das heisst, dass unser geistiges Wesen dadurch bejaht wird, und insofern können wir auch sagen, dass wir dadurch den Gegenstand im Gefühle geniessen *). Oder, zweitens, der Zustand des Gefühles ist der Wesenheit und Bestimmung des Geistes zuwider, ungemäss, und verneint die Wesenheit des Geistes, das heisst, der Zustand ist nicht gut, er ist ein Uebel für den Geist, so ist auch das Gefühl ein verneiniges, ein negatives, ein Schmerzgefühl, welches in verschiedenen Graden und Beziehungen *Leid* genannt wird, oder auch Trauer, Traurigkeit, und wenn in diesem Zustande die ganze Wesenheit des Lebens verneint werden könnte, so würde es das Gefühl der *Unseligkeit* seyn. Ueberlassen wir uns einem negativen Gefühle, so sagen wir, dass wir leidend sind, dass wir den Gegenstand im Leiden erfahren. Oder, drittens, Bejahung und Verneinung ist im Gefühle zu gleicher Zeit verbunden in Ansehung des Zustandes. Diess findet auf doppelte Weise statt. Denn, erstens, kommen oftmals in unserem Gemüthe zu gleicher Zeit verschiedenartige Gefühle vor: Lustgefühl und Schmerzgefühl. Diese gehen dann in demselben Momente neben einander her, als selbständige Gefühle. Oder aber ein und dasselbe Gefühl ist in verschiedener Hinsicht erfreuend und betrübend, affirmativ und negativ. So z. B. das Gefühl der eigenen Beschränktheit des Ich, der Endlichkeit, ist ein Schmerzgefühl, sofern empfunden wird, dass vieles Wesenliche ausgeschlossen ist; es ist aber auch ein Lustgefühl, wenn der Geist sich inne ist, dass die Endlichkeit Form des Guten und der Schönheit ist, dass er in seiner Endlichkeit das Göttliche kann zur Erscheinung bringen. Oder z. B. das Gefühl der Anstrengung des Geistes; diess ist ein bejahtes Gefühl, wenn darauf hingesehen wird, dass etwas Wesenliches gelingt, wo und wenn der sich Anstrengende seiner Kraft sich bewusst und inne wird; es ist aber zugleich ein ne-

*) Dasjenige Gefühl, welches bejahig ist, ist zugleich für den Geist angenehm, das verneinige ist unangenehm (widrig), das bejahige und verneinige zugleich ist (bittersüss) angenehm-unangenehm, es ist rührend. Der lustbefriedigte Zustand ist Vergnügen, der entgegengesetzte ist Unlust, Unlustigkeit. Heft.

gatives Gefühl; ein Schmerzgefühl, insofern die Kraft übernommen wird. Diess nun ist die Bejahung und Verneinung des Gefühles, dem Zustande nach. — Nun aber ist, zweitens, unser Gefühl auch bejaht und verneint der Thätigkeit nach, dem Triebe nach. Erstens, bejaht, insofern wir uns zu dem Wesenlichen, Bejahten, in der Thätigkeit hingetrieben finden, eben weil es das ist, was uns Lust, Freude, macht. Dann ist das Gefühl *Neigung,* wenn wir auf die Richtung unserer Thätigkeit im Gefühle hinsehen, Zuneigung, Hinneigung, nach dem, was Lust und Freude macht. Wenn wir aber auf die zu bewerkstelligende Vereinigung des Gegenstandlichen hinsehen, was wir empfinden, und insofern wir empfinden, so ist das bejahte Gefühl: *Begehren*, und als Zustand: Begierde. Ich begehre etwas im Gefühl, sofern ich mir inne bin der zu bewerkstelligenden Vereinigung des Inhaltes meines Gefühles mit mir; ich begehre z. B. vereint zu seyn mit Derjenigen, welche ich liebe, wenn ich darauf hinsehe, dass es möglich ist, die Vereinigung mit der Geliebten zustande zu bringen. Sehe ich bloss auf die Richtung, so ist es Neigung, umfasse ich aber schon den Gegenstand, mit mir vereinigt, im voraus, so ist es Begehrung. Daher schreiben wir uns, erstens, zu: das *Begehrungvermögen*, insofern wir uns finden als den ewigen Grund der Vereinigung mit dem, was uns Lust erweckt; und zwar ist das Begehrungvermögen ein höheres und ein niederes. Es ist ein höheres, wenn der Gegenstand des Begehrens etwas Uebersinnliches, Reinvernünftiges ist; diess ist das Begehren der Vernunft; oder es ist ein sinnliches, niederes, wenn der Gegenstand des Begehrens etwas Individuelles, in der Zeit Wirkliches, ist als solches. Desshalb aber ist das sogenannte niedere Begehrungvermögen nichts Schlechtes, Verächtliches, weil überhaupt das individuelle Leben nichts Schlechtes ist, sondern im Gegentheil eine Verwirklichung des Guten uud Schönen. Es soll das höhere Begehrungvermögen und das niedere Begehrungvermögen im Geiste harmonisch, übereinstimmig, seyn, und dann erst ist es vollständig gebildet. Hier darf ich nicht unbemerkt lassen, dass von Vielen das Begehrungvermögen mit dem Willenvermögen verwechselt wird. Diese beiden Vermögen sind aber selbständig, und wesenlich verschieden. Denn die Begehrung ist eine Bestimmtheit des Gefühles, und zwar der Gefühlthätigkeit; aber das Wollen ist die Bestimmtheit, welche das vernünftige Wesen seiner Thätigheit überhaupt gibt. Das Wollen ist gar nicht Sache des Gefühles, sondern Sache der freien vernünftigen Selbstbestimmung. Das Willenvermögen steht mit dem Begehrungvermögen in wesenlicher Beziehung und Vereinigung, ist aber durchaus nicht mit demselben zu vermengen und zu verwechseln. Weiter nun wird die Neigung und das Begehren zum *Sehnen,* oder auch zur Sehnsucht, sofern wir im Begehren des Mangels der Wirklichkeit inne sind, sofern das als möglich begehrte Wesenliche gleichwohl noch nicht wirklich ist, und wir dessen im Gefühle inne sind. Dieses Gefühl ist aus Lust und Schmerz vereint; denn es ist

wesenlich Vorgefühl der Lust, im Genusse des vorgefühlten Gegenstandes, es ist aber ebenso Schmerzgefühl des gegenwärtigen Mangels. Diess ist die bejahte Bestimmung unserer Gefühlthätigkeit. Sie ist aber auch vereint bestimmbar in Ansehung alles dessen, was uns Schmerz und Unlust macht, weil es der Wesenheit des Geistes und des Geistlebens zuwider ist. Die Gefühlthätigkeit, negativ bestimmt, ist der Richtung nach *Abneigung*, und sofern dabei auf die Vereinigung des Gegenstandes der Abneigung mit dem empfindenden Geiste gesehen wird, oder sofern sich der Geist inne ist der möglichen Vereinigung mit dem Gegenstande der Abneigung zum Gefühle, insofern ist das negative Gefühl *Verabscheuung*, negatives Begehren. Und zugleich ist die Gefühlthätigkeit verneintes Sehnen oder *Widerwille*, wenn sich der Geist der Möglichkeit inne ist, dass das Verabscheute wirklich werde. Dieses verneinte Sehnen oder der Widerwille ist ein doppeltes Gefühl des Schmerzes; einmal, indem die verabscheute Wirklichkeit vorausempfunden wird, und sodann, indem die Gegenwart eben dadurch gestört ist, und nur dadurch kann diesem Widerwillen eine Lust beigemischt werden, wenn die Hoffnung, das Verabscheute zu vermeiden. eintritt. — Drittens aber kann auch an der Gefühlthätigkeit Bejahung und Verneinung zugleich vorkommen, und zwar sowohl, wenn verschiedene Gefühle, die bejaht und verneint sind, zusammen sind, oder auch, wenn derselbe Gegenstand in verschiedener Hinsicht Neigung und Abneigung erregt. So z. B. der Gedanke eines zu erweckenden Wissens erregt Neigung, wenn wir die Wahrheit lieben, aber Abneigung, sofern wir die Anstrengung scheuen. Diess sind nun die vier Hauptpunkte, welche die Antwort auf die Frage unserer zweiten Wahrnehmung enthalten *).

*) Es ist hier eigentlich zu unterscheiden: die **sachliche** Wesenheit-Jaheit und Wesenheit-Verneinheit (Güte oder Schlechtigkeit) des Grundes und Inhaltes des Gefühles von der **gefühligen** (dem Gefühle selbst als solchem anhaftenden) Wesenheit-Jaheit und Wesenheit-Neinheit (der Lust und dem Schmerze).

In einem wohlgeordneten Herzen (Gemüthe) stimmt beides zusammen; aber in einem verderbten und verkehrten Herzen findet dieses Zusammenstimmen nicht statt, sondern es wird die sachliche und gefühlige Wesenheit **verkehrt** auf einander bezogen; z. B. im **Neid** macht das Schmerz, was in einem **guten**, wohlgeordneten Herzen Freude macht, das Wohlbefinden des Anderen. — (Diese Lehre ist auf ähnliche Weise auch unten beim Wollen auszuführen.)

Nun sollte eigentlich kommen, als Gegenstand der **dritten Wahrnehmung**: das Fühlen als Gefühlniss und Gefühlnisskunst (neben-ähnlich dem Gedächtniss und der Gedächtnisskunst), d. h. von dem Gefühl-Erinnigen und Erinnern, so ausführlich, als vom Gedächtniss. Dabei wäre zu betrachten die **Gefühlgewohnheit**, **Gefühlgewöhnung** und **Gefühlfertigkeit**; die **Eigenlebart** des Gefühls macht den **sentimentalen** Charakter, Gefühlcharacter des Menschen aus. Heft.

Gehen wir jetzt zu der *dritten Wahrnehmung* in dieser Reihe fort, zu der *Weiterbestimmung der Thätigkeit des Gefühles als solchen*. Die Thätigkeit nun des Gefühles ist zweifach bestimmt: erstens, durch das thätige Subject selbst, durch das empfindende Wesen, rein als solches; zweitens aber ist auch die Thätigkeit beim Empfinden bestimmt durch den Gegenstand, objectiv, ganz auf ähnliche Weise, wie die erkennende Thätigkeit oder das Denken. Wir können daher die Aufgabe dieser Wahrnehmung auch so stellen: es sind die *Grundfunctionen* und *Grundoperationen* der Gefühlthätigkeit durch Wahrnehmung zu erfassen.

Erstens also wollen wir die Bestimmnisse betrachten, welche die Gefühlthätigkeit durch die Freiheit des empfindenden Wesens erhält. Da finden wir folgende drei Functionen des Gefühles: die erste, dass wir uns dem Gefühle hingeben; die zweite, dass wir den Gegenstand in unser Gefühl aufnehmen oder appercipiren; die dritte, dass wir das Gefühl immer tiefer und immer weiter bestimmen, dass wir eingehen in eine Empfindung, dass wir sie gleichsam durchfühlen, bis sie nach ihrer ganzen Wesenheit in uns aufgenommen ist. Geben wir uns einem Gefühle nicht hin, so rührt es unser Inneres auch nicht; und der freie Geist hat eine grosse Macht, sich Gefühlen hinzugeben, oder sich Gefühlen zu entziehen, von Gefühlen zu abstrahiren. Nehmen wir aber das Gefühl nicht in uns auf mit Selbstthätigkeit, so bleibt es oberflächlich, matt, flach, wir nehmen es nicht zu Herzen, und wenn wir uns dem Gefühle nicht bildend überlassen, so mangelt dem Gefühle der Reichthum und die Tiefe, es ist unentwickelt, unentfaltet *). Diese drei Functionen sind für das Gefühl gerade das, was die Reflexion, die Perception und die Determination für die Erkenntniss sind.

Zweitens aber wird das Gefühl als Thätigkeit auch durch den Gegenstand bestimmt, durch den Inhalt. Daraus entspringen drei werkthätige Verrichtungen der Gefühlthätigkeit; die erste: selbständige, einfache Gefühle in sich aufzunehmen, irgend ein bestimmtes Verhältniss der Vereinigung für sich als diess, rein und unvermischt in sich aufzunehmen, zu empfin-

*) Jedes Gefühl hat einen bestimmten Grad der Bestimmtheit, wie jedes Schauen (Erkennen); und seine Bestimmtheit wird mitbestimmt durch die Bestimmtheit des Schauens des Gegenstandes, der mit dem fühlenden Geiste zum Gefühle vereint ist: dunkle, helle Gefühle. Dunkle Gefühle werden durch die Function des Determinirens hell. Fliessende, flaue Gefühle, ohne bestimmten Character sind solche, die ohne bestimmte Begrenztheit gleichsam in einander verfliessen, verschwimmen, characterlos vertrieben sind; — tiefe und flache Gefühle. Die dunklen, flauen, flachen Gefühle üben eine grosse Macht aus auf das Gemüth, auf den ganzen Geist; ähnlich den dunklen, flauen, flachen Ahnungen, und mit diesen im Bunde; „sie tragen", wie Suabedissen, S. 228, sagt, „seine Handlungen wie eine Naturmacht in sich." In der That, sie werden die Bewegkraft seines Lebens. Heft.

den. Die zweite: Gefühle im Verhältnisse gegen einander, wie sie sich wechselbestimmen, in sich aufzunehmen und auszubilden, oder mehre Gefühle im Verhältnisse zu einander zu empfinden. Die dritte Verrichtung: wiederum die Verhältnisse der Gefühle in höherer Beziehung zusammenzufassen, und zuhöchst in die Eine Harmonie der Gefühle aufzunehmen und auszubilden. Diese drei Verrichtungen können kurz so genannt werden: reine, einfache Gefühle zu bilden, vereinte Gefühle zu bilden, und Vereinigung der vereinten Gefühle zu bilden. Diesen werkthätigen Verrichtungen der Gefühlthätigkeit entsprechen genau die drei Grundoperationen des Erkennens: das Begreifen, Urtheilen und Schliessen.

Bestimmen wir nun in einer *vierten Wahrnehmung* die *Verschiedenheit der Gefühle* nach ihrer Existenz, nach ihrer Art dazuseyn, oder der *Modalität* nach. In dieser Hinsicht finden wir folgende Hauptarten des Gefühls: 1) *unbedingte*, *unendliche* Gefühle, wo der Grund und Inhalt des Gefühls ein unendlicher, unbedingter ist. Dass wir unbedingte, unendliche Gefühle haben, kann jeder Gebildete an folgenden Gefühlen erkennen: erstens, an dem Selbstgefühle: Ich, worin sich jeder Geist als ganzes, selbständiges Wesen empfindet: zweitens, an dem Gefühle, welches der Gedanke der unendlichen, in ihrer Art unbedingten, gesetzmässigen Natur erweckt, oder an dem ganzen und reinen Naturgefühle, aber zuhöchst an dem Gottgefühle, worin sich das Gemüth inne ist seiner wesenlichen Beziehung zu Gott. Diess Gefühl ist in aller Hinsicht unbedingt und unendlich, dem Gegenstande nach, es ist das absolute Gefühl vorzugweise *). Die zweite Stufe der Gefühle sind die *ewigwesenlichen* Gefühle oder idealen Gefühle. Auch diese beziehen sich auf Unzeitliches, Nichtsinnliches, auf allgemeine Begriffe oder ewige Ideen. Dass der Geist auch solche Gefühle habe, wird wiederum jeder Gebildete finden, dessen Leben die dazu erforderliche Stufe erreicht hat. So das Gefühl der Wahrheit; es beruht auf der ewigen Idee der wesenhaften Erkenntniss; das Gefühl für Sittlichkeit und Tugend; sein Grund ist die ewige Idee des reinguten Lebens; ebenso das Gefühl für Recht; sein idealer Grund ist die Idee, dass allen vernünftigen Wesen alle Bedingnisse ihrer Vernünftigkeit hergestellt werden; ebenso das Gefühl für Schönheit, das ist, für die Gottähnlichkeit aller endlichen Wesen, und das Gefühl für Frömmigkeit, dessen Grund die Idee ist, dass das freie endliche Vernunftwesen sein ganzes Leben in Beziehung zu Gott bestimme; und so entspricht dem ewigen Organismus aller Ideen ein Organismus aller ewigen Gefühle im

*) Es sind hier ausgelassen, nach der in diesen Vorlesungen gesetzten Schranke, die **Ur-Gefühle**. Sie beziehen sich, wie die Ur-Begriffe und Ur-Erkenntnisse auf das Urwesenliche im Ich, in der Natur, sowie auf Gott als Urwesen. Vergl. 6. Vorlesung, Zusatz und 18. Vorlesung, Zusatz.

Anm. d. H.

vernünftigen Geiste. Die Gefühle nun von diesen beiden Arten und Stufen, die unbedingten und ewigen, machen zusammen die nichtsinnliche oder übersinnliche aus. Sie werden empfunden durch das nichtsinnliche oder sogenannte höhere Gefühlvermögen. Sie beziehen sich durchgängig auf das übersinnliche, rein vernünftige Begehrungvermögen, und auf das rein nichtsinnliche Sehnen, mit dem Ewigen und Unbedingten vereint zu seyn. Diese nichtsinnlichen oder übersinnlichen Gefühle sind nun in einem merkwürdigen Verhältnisse zu dem Erkenntnissvermögen und zu dem Zustande der intellectuellen Bildung des empfindenden Geistes. Diess Verhältniss ist folgendes: nur diejenigen übersinnlichen Gefühle werden in dem Leben des Geistes wirklich, deren Inhalt und Gegenstand erkannt wird, oder mit anderen Worten, deren Gegenstand und Inhalt im Bewusstseyn gegenwärtig ist. Wer z. B. gar keine Ahnung des Gedankens: Gott, hätte, in dem wäre auch kein Gottgefühl möglich. Oder Wer den Gedanken der Wesenheit des Menschen, der Menschlichkeit, noch gar nicht gefasst hätte, in dem wird sich auch kein menschliches Gefühl regen. Nun ist aber das Bewusstseyn, das Erkennen eines übersinnlichen Gegenstandes von zweierlei Art und Stufe, entweder wird es bloss geahnet, oder aber es wird wissenschaftlich erkannt. Schon die blosse Ahnung des übersinnlichen Wesenlichen regt das Gefühl an, ruft die übersinnliche Empfindung hervor. Aber die blosse Ahnung eines nichtsinnlichen Gegenstandes ist erst die beginnende Erkenntniss davon. Daher kann eine Ahnung mit vielem Irrthum und Wahn vermischt seyn, dann aber ist auch das dadurch hervorgerufene Gefühl in dieser Hinsicht ein Wahngefühl oder Irrgefühl, und alle Irrthümer, die der Ahnung des Unendlichen und Ewigen beigemischt sind in den Gedanken des Einzelnen und der Völker, spiegeln sich ab und bethätigen sich in den Gefühlen, die sie für das Unendliche und Ewige hegen. Diess bestätigt die Lebengeschichte jedes Einzelnen, wenn er sie überlegen will, und ebenso die Geschichte der Völker und der ganzen Menschheit. Daraus ergibt sich folgende innere Thatsache des geistigen Lebens: es richtet sich die Stufe der Reinheit und Innigkeit aller übersinnlichen Gefühle nach der Stufe der Reinheit und Tiefe der Erkenntniss, worin der übersinnliche Grund und Gegenstand dieser Gefühle im Bewusstseyn gegenwärtig ist. Ahnendes Bewusstseyn gibt ahnendes Gefühl; schauendes, erkennendes Bewusstseyn gibt vollendetes, klares, tiefes Gefühl.

Hieraus ergeben sich noch einige für das Leben des Menschen und der Menschheit wichtige Folgerungen, die ich zunächst entwicklen werde. Erstens, die Grundwichtigkeit der wissenschaftlichen Bildung 21. für die Bildung des Herzens, für die Reinigung, Veredlung, Bekräftigung und Innigung der übersinnlichen, höchsten Gefühle. Zweitens ergibt sich hieraus die Pflicht Derer, welche die Ideen wissenschaftlich erkennen, dass sie die wissenschaftlich erkannte Wahrheit allen Menschen, dem ganzen Volke lehren, besonders aber, dass die Einsichtvollen in

der Erziehung darauf hinarbeiten, dass die reinen Ahnungen der Ideen zu rechter Zeit baldmöglichst und in der sachgemässen Reihenfolge in das jugendliche Bewusstseyn eintreten und zu Herzen genommen werden, aufdass das Licht der Wahrheit die Wärme des Gefühls errege, und dass dann beides die Frucht der guten Gesinnung und der Tugend zur Lebenreife bringe. In einem Volke, z. B. dem deutschen, in welchem alle oben genannten Ideen schon im Religionunterrichte in jedem Kinde erweckt werden, und in welchem Volke auch schon diese Ideen im praktischen Leben dargestellt werden in Verhältnissen und in Handlungen der Frömmigkeit und der Menschenliebe, in einem solchen Volke lebt freilich schon eine dieser Stufe der intellectualen Bildung angemessene Bildung des Gefühls und des Herzens. Ein solches Volk kann daher nicht angeführt werden als Beispiel, welches zeigen soll, dass eine allgemeine wissenschaftliche Bildung der Völker zur Veredlung des Gefühles nicht nothwendig sey, wie Viele behaupten. Freilich, dass alle Mitglieder des Volkes Wahrheitforscher, Wissenschaftbildner, Philosophen, Gelehrte mit philosophischem Geiste seyen, das wird nicht erfordert oder verlangt, und ist dermalen nicht möglich, wohl aber das wird erfordert zu solch einer Bildung des Herzens im Volke, dass Solche, welche für die Wahrheitforschung wirken, dass ein der Wahrheit geweihter Stand, der Gelehrtenstand, die ewigen Wahrheiten dem Volke lehre. Will man in dieser Hinsicht durch Beobachtung der Völker ein Urtheil begründen, so muss man Völker auf den verschiedensten Bildungstufen betrachten; zuvörderst Völker, die auf der niederen Stufe der intellectualen Bildung stehen, die von Wissenschaft noch gar nicht erleuchtet sind, dann solche, welche schon ihren Geist durch Nachdenken zu bilden begonnen haben, aber noch keinen Stand der Wissenschaftforscher und Gelehrten in sich hegen. Wenn man so fortschreitet, die Völker auf den verschiedenen Stufen der intellectualen Cultur beobachtend, so wird man finden, dass die Cultur des Herzens und des Gefühls allemal dem Stande der intellectualen Cultur angemessen ist, ja sogar der erkannten Wahrheit erst nachfolgt. Soviel von den übersinnlichen Gefühlen und von ihren Beziehungen zum Erkennen und zum Leben.

Nun gehen wir weiter in der Betrachtung der verschiedenen Arten der Gefühle, der Daseynheit oder Modalität nach. Da finden wir nun ausser den übersinnlichen Gefühlen auch noch die *individuellen*, *sinnlichen* Gefühle, worin sich der Geist inne ist individueller Begebenheiten und Beschaffenheiten, z. B. das Gefühl der eigenen individuellen Beschaffenheit des Ich, das Gefühl, welches erweckt wird durch das Anschauen sinnlicher Gegenstände, z. B. durch das Anschauen von poetischen Phantasiegebilden, oder durch das in den Geist aufgenommene Anschauen individueller Naturgebilde und Begebenheiten. Unter diesen sinnlichen oder zeitlich individuellen Gefühlen nun ist das dem Geiste

nächste und insofern erste das allgemeine Lebengefühl seines eigenen geistigen Lebens. Auch dieses hat an sich die Verschiedenheit des Wohlgefallens, oder des Unwohlgefallens, in dem Gefühle der geistigen Gesundheit des Lebens und in dem Gefühle der Gestörtheit, Unbefriedigtheit der ganzen Individualität. Das geistige Wohlgefallen in Ansehung des ganzen individuellen Lebens besteht in der Harmonie aller individuellen Kräfte und aller individuellen Begebenheiten mit der Darstellung des Ideales des geistigen Lebens in der Zeit. Vollkommen in seinem ganzen Lebengefühle befriedigt könnte nur ein Geist seyn, in welchem alles Zeitlichwirkliche angemessen wäre dem Ideale des geistigen Lebens, und in welchem nichts fehlte, was zur individuellen Verwirklichung des Ideales des geistigen Lebens erforderlich ist.

Endlich haben wir aber auch Gefühle, die aus übersinnlichen und sinnlichen Gefühlen gemischt sind; diess sind *Vereingefühle* oder *harmonische* Gefühle, worin der Geist sich inne ist des Verhältnisses des sinnlichen Individuellen zu dem übersinnlichen Allgemeinen und Unbedingten, z. B. das Gefühl, welches durch das Bewusstseyn des guten Gewissens hervorgebracht wird. Darin ist sich der Geist inne, dass seine individuell bestimmten Gesinnungen und Handlungen übereinstimmig sind mit dem Ewigguten; also ist diess Gefühl aus dem ewigen, übersinnlichen Gefühle für das Gute und aus dem zeitlich individuellen Gefühle dieses bestimmten Guten vereint. Ebenso das Gefühl, welches wir vom Schönen haben, wenn es uns in individueller Gestaltung begegnet. Diess Gefühl hat ein sinnliches Element; denn es ist Freude an dieser sinnlichen Bestimmtheit; aber sein wahrer Grund ist übersinnlich, d. i. die übersinnliche Wesenheit des Schönen, welche, schon als solche gedacht, das allgemeine, übersinnliche Wohlgefallen am Schönen hervorruft. Das ist die Eigenthümlichkeit des vernünftigen Geistes, dass er seine sinnlichen Gefühle beziehen kann zu Ideen, dass er dann diese so bezogenen sinnlichen Gefühle mit übersinnlichen, göttlichen Gefühlen in Vereinigung bildet, dadurch die sinnlichen Gefühle veredelt und in ein höheres Gebiet erhebt, das Sinnliche vergeistigend und das Uebersinnliche gleichsam verleiblichend im Endlichguten und Schönen. Diese Eintheilung der Gefühle nach der Seynart oder Modalität entspricht durchgängig der oben erklärten Eintheilung der Erkenntnisse in der gleichen Hinsicht, und beides, Gefühl und Erkenntniss, nach dieser Eintheilung, geht neben einander und mit einander im Gemüthe fort. Der Geist, dessen Gedanken im Sinnlichen verloren sind, überlässt sich auch lediglich sinnlichen Gefühlen, der Geist aber, der zu übersinnlicher Erkenntniss sich erhoben hat, geht auch ein in den Himmel der übersinnlichen Gefühle *).

*) Nach einer Lehrbaubemerkung im Hefte sollte hier noch entwickelt werden die Gliedbauheit (Organismus) der Gefühle neben-ähnlich der Glied-

Gehen wir jetzt fort zur Betrachtung einer anderartigen Verschiedenheit der Gefühle, indem wir in der *fünften Wahrnehmung* das *Gefühl* in seiner Bestimmtheit nach dem *Umfange* und nach der *Grösse* denken.

Erstens nach dem *Umfange* oder der Umfassung. Diese ist in Ansehung des Gefühls eine doppelte: in Ansehung des empfindenden Wesens und in Ansehung des empfundenen Wesenlichen. Zunächst also: die Verschiedenheit der Gefühle dem Umfange nach in Ansehung des empfindenden Wesens. Da geht denn ein Gefühl entweder das ganze Wesen als ganzes an, oder nur nach einem Theile seines Gefühlvermögens, sowohl in Ansehung der Gefühlthätigkeit, der Neigung und Begehrung, als auch seiner Gefühlleidenheit, seiner Passivität oder Empfänglichkeit. Im ersten Falle, wenn das Gefühl den ganzen Geist angeht, wird der ganze Geist erregt und bewegt, das Herz ist ganz voll von Einem Gefühle, der Geist ist mit ganzem Gemüthe dabei, er empfindet von ganzem Herzen und von ganzem Gemüthe, geht darin gleichsam auf, ist davon befriedigt. Dahin gehört z. B. das Gefühl des Guten, sowohl des Ewigguten, als des Individuellguten; aber zuerst und zuhöchst das Gefühl Gottes. Im zweiten Falle, wenn das Gefühl nur einen Theil des Gefühlvermögens angeht, so ist sich der Geist nur einer theilweisen Vereintheit eines Gegenstandes mit ihm bewusst und inne, nur mittelst eines bestimmten Theiles seines Vermögens und seiner Thätigkeit. Das Gemüth ist nur theilweis in Anspruch und Anklang versetzt, oder es hat bei dem Gefühle nur ein theilweises Interesse, z. B. in dem Gefühl, das wir beim Erkennen der Wahrheit empfinden; diess geht zunächst unser Erkenntnissvermögen an; oder in dem Gefühl bei einem schönen Kunstwerke; diess interessirt zunächst nur unseren Schönheitsinn. Aber ein theilweises Gefühl, welches ursprünglich unser Gemüth nur einseitig interessirt, kann durch seine wesenliche Beziehung zum ganzen Gemüthe so innig und hinreissend werden, dass es das ganze Gemüth erfüllt in Entzücken, oder Schmerz, dass der Geist ganz darin aufgeht, z. B. das Entzücken der Musik, oder das Entzücken bei dem Wiedersehen eines lange getrennten Freundes, wo dann alle anderen Gefühle schweigen, und alle anderen Gegenstände aus dem Bewusstseyn schwinden. Daraus entspringt das Lebengesetz für den vernünftigen Geist, dass er sich theilweisen Gefühlen nur dann ganz überlasse, wenn sie durchaus nur edel und gut sind, sonst aber auf seiner Hut stehe, sein Herz bewachend, dass nicht auch ein, sonst unschuldiges, theilweises Gefühl ihn ganz einnehme und um die vernünftige Besonnenheit bringe. — Zweitens hat das Gefühl bestimmten Umfang in An-

bauheit der Schaunisse, indem das Gefühl nach allen den hier bestimmenden Kategorien, gerade sowie die Erkenntniss in der Urtheillehre und Schlusslehre in der Logik, zu betrachten ist. Anm. d. H.

sehung des Gegenstandes; denn das empfundene Verhältniss der Vereinigung des Gegenstandes geht entweder den ganzen Gegenstand an, er ist ganz mit uns verbunden, oder nur theilheitlich, nur particular. Beide Gefühle kommen schon in dem Selbstgefühle des Geistes vor; denn sofern meine ganze Wesenheit nach ihrer ganzen Individualität von mir empfunden wird, ist mein Gefühl universal, ganz umfassend. Wenn ich aber irgend einen Theil meiner Wesenheit in's Gefühl aufnehme, so ist das nur ein particulares Selbstgefühl; z. B. das Selbstgefühl von meiner Erkenntniss der Wahrheit, oder von meinem Irren, oder das Selbstgefühl meines bestimmten Handelns. Beides kommt aber auch vor an dem Gefühle, wenn wir etwas Aeusseres empfinden, z. B. an dem Gefühle der Liebe, der Liebe zu anderen Vernunftwesen; da ist z. B. das Gefühl im Verhältnisse der Freundschaft nur theilheitlich, weil es nicht das Gefühl meines ganzen Vereinlebens ist, sondern nur eines Vereinlebens, das auf dem Gegensatz des Charakters beruht. Noch weniger universal ist das Verhältniss der Liebe im freigeselligen Umgange; denn dieses Gefühl hält sich bloss innerhalb des rein und allgemein Menschlichen. Dagegen aber das Gefühl des Vereinlebens in der Ehe, wenn dieses Verhältniss seiner Idee gemäss ist; diess ist ein in seiner Art universales Gefühl, dem Gegenstande nach, weil die Ehe ein Vereinleben des Menschen als ganzen Menschen ist. Ebenso ist es in Ansehung der Gefühle, welche die Natur in uns hervorruft. Denke ich die ganze, unendliche, gesetzmässig bildende Natur, so ergreift mich das übersinnliche Naturgefühl, welches in seiner Art ganz ist, universal, allbefassend; erfreue ich mich aber der Gestaltung endlicher Naturgebilde, oder der Schönheit der Gebilde, die ich in der Natur wahrnehme, so sind solche Gefühle nur particulare, nur theilheitliche Gefühle. Aber sowie die theilweise Vereinigung mit anderen Wesen oftmals der Anfang ist der ganzwesenlichen Vereinigung, so sind auch die theilweisen Gefühle in Ansehung anderer Wesen oftmals die Vorgänger der ganzen Gefühle der folgenden ganzen Vereinigung. So kann mich das theilweise Gefühl bei der Betrachtung einzelner schöner Naturgebilde an die Idee und das Ideal der unendlichen Natur erinnern, und dann lebt jenes übersinnliche Gesammtgefühl hinsichts der Natur in mir auf.

Diess ist die Bestimmtheit der Gefühle in Ansehung des Umfanges. Betrachten wir nun, zweitens, ihre Bestimmtheit nach der *Stärke* und *Innigkeit*, und zwar, erstens, in Ansehung des empfindenden Geistes. Da begegnet uns zuerst die reine Stärke oder die *Grösse* der Kraft der Gefühle, welche rein mathematisch genannt werden kann, gleichsam das *Piano* und *Forte* der Empfindung im stetigen, unerschöpflichen Uebergehen, und zwar sowohl im Bleiben oder Beharren, wo der Geist immer in gleicher zarter, oder starker Weise empfindet, gleichsam *sempre piano*, oder *sempre forte*; das eine bestimmt den milderen Charakter des Gefühles, das andere die Stärke; — oder auch im Wer-

den, indem im Geiste ein Gefühl anwächst oder abwächst, gleichsam *crescendo* oder *decrescendo*. So durchläuft oft dasselbe Gefühl stetig in der Zeit alle Grade der Stärke, vom kaum merklichen Keimen bis zum höchsten Grade der Heftigkeit oder der Entzückung, der Ekstasis oder des Paroxismus des Gefühles, ja bis znm Schwinden des Bewusstseyns und der Besinnung, wo dann der Geist in Lust und Schmerz sich selbst verliert, von Sinnen kommt, nicht mehr bei sich selbst ist *). Von dieser bloss der Grösse nach verschiedenen Stärke ist wesenlich verschieden die der *Art* nach bestimmte Innigkeit oder Energie des Gefühles, die innere Kraft in ihrer Entwicklung. Diese Unterschiede beruhen auf der Art, wie die Thätigkeit des Gefühls sich anlässt und fortbewegt und hingibt. So zeigt sich die Verschiedenheit an Innigkeit oder Energie in der Sanftheit, oder Heftigkeit, in bestimmten Graden der Lebendigkeit oder Lebhaftigkeit, in der Gleichförmigkeit des Fortganges, in der Stetigkeit, Gleichmüthigkeit, oder in den verschiedenen Graden des Uebergangs. Diess ist ein Gebiet unerschöpflicher Mannigfalt, wovon jedem Geiste eine einzige eigenthümliche Bestimmtheit zukommt. In der Musik zeigt sich die Inkraft des Gefühles durch das, was man ausdrucksvoll, *expressivo*, nennt, durch das *Portamento* der Stimme, durch die Vortragarten des Gehaltenen, *tenuto*, des *calando*, *staccato*, *sforzato*, und doch kann die Summe aller der Bezeichnungen die Eigenthümlichkeit eines Tonspieles eines tieffühlenden Künstlers nur schwach bezeichnen. Auf diese Weise hat jedes Gemüth seine eigenthümliche

*) Es gibt bejahige Entzückung, Wonne, untragbare, unsägliche Wonne, Lustentzücken; verneinige Entzückung, unerträglichen, unsäglichen Schmerz, Schmerzentzücken.

Das Entzücken ist nahe und oft neben-ähnlich dem Entrücken und Verrücken.

Die Tiefe des Gefühls besteht in seinem Verhältnisse zum ganzen Gefühlvermögen als ganzem und in seinem Verhältnisse zu allen besonderen Gefühlen. Nur durch Wesengefühl (Gottgefühl) gewinnen die Gefühle ihre ganze und volle Tiefe.

Hierher gehört auch die Abhandlung von der Grossheit, Grossartigkeit, Grandiosität und Erhabenheit der Gefühle, sowie von der Schönheit der Gefühle.

Es ist ferner zu betrachten die Umfangheit der Gefühle der Zeit (und Dauer) nach. Die Gefühle sind hiernach bleibende und vorübergehende, länger und kürzer währende — dauernde. Es gibt beständig bleibende, lebenwesenliche, bei jedem Geiste, bei eigener Geistlebenbestimmung, z. B. Affect für Wissenschaft, für Kunst etc.

Es gilt im beschränkten Gebiete der Satz: je stärker, heftiger ein Gefühl, je weniger dauernd ist es, und umgekehrt; wegen der Endlichkeit des Geistes. Heft.

Haltung. Diess ist die eine Seite, nach welcher dem Gefühle Bestimmtheit der Stärke nach zukommt. Aber das Gefühl ist in eben dieser Hinsicht auch verschieden in Ansehung des dem Gefühle zu Grunde liegenden gegenstandlichen Verhältnisses, d. i. danach, wie der Gegenstand das Gemüth afficirt oder anwirkt. Auch dabei ist die bloss grossheitliche Verschiedenheit der Stärke von der Energie oder Innigkeit zu unterscheiden. Das Gefühl im empfindenden Geiste antwortet allartig nach Massgabe der Stärke und Innigkeit, worin der Gegenstand ihn anwirkt. Diese beiden Bestimmtheiten aber des Gefühles der Stärke nach sind an und mit einander, im Wechselverhältniss sich bestimmend, d. h. die Stärke der Anwirkung steht in einem bestimmten Verhältnisse der Stärke des dadurch bewirkten Gefühles. Dabei findet aber zugleich eine Doppelheit des Gesetzes statt. Denn diess Verhältniss richtet sich, erstens, nach dem Gesetze der Aehnlichkeit; starke und innige Anwirkungen rufen starke und innige Gefühle hervor. Zweitens aber wird dabei auch das Gesetz des Widerspruchs von dem freien Geiste befolgt, oder das Gesetz des Contrastes; denn der freie Geist, der sein selbst mächtig ist, kann den starken und heftigen Anwirkungen ein ruhiges Gemüth entgegensetzen, welches mit milden Gefühlen darauf antwortet. Er kann aber auch schwachen und nicht innigen Anwirkungen mit Wärme des Gefühles, mit Stärke und Innigkeit entgegenkommen.

Betrachten wir das Gefühl noch in einer anderen Verschiedenheit, welche in der Beziehung des Gefühles zum ganzen Zustande des Lebens besteht! Der Gegenstand also der *sechsten Wahrnehmung* ist: *Das Gefühl im Verhältnisse zu dem ganzen individuellen Lebenzustande des Geistes* zu erkennen, also zu beobachten: *wie das Gefühl auf die ganze Lebenbestimmung des Geistes einwirkt.*

Die ganze Stimmung des Lebens hängt nicht bloss von Gefühlen ab, sondern auch vom Erkennen und vom Wollen, und sie umfasst dieses Dreies gleichförmig. Aber der Zustand des Gemüthes und das lebende Spiel der Gefühle wirket hinaufwärts zurück auf den ganzen Zustand des Lebens, und auf das ganze Spiel der lebenden Kräfte. In dieser Hinsicht sind die Gefühle dreifach: 1) *erweckende* und *erhebende* Gefühle, stärkende und ermuthigende. Diess sind alles solche Gefühle, welche sich gegen die ganze Lebenkraft, gegen die ganze Bestimmung des Lebens bejahend verhalten. Sie können auch excitirende, roborirende Gefühle genannt werden. Hierhin gehören alle Gefühle, worin sich der Geist seiner Wesenheit, seiner Würde und der Wesenheit seines Lebens bewüsst wird, so das Gefühl bei der Erkenntniss der Wahrheit, worin der Geist inne ist, dass er diesen Theil seiner Bestimmung, Wahrheit zu erkennen, insofern erreicht hat. So das Gefühl der Liebe,

das Gefühl des guten Gewissens, das Gefühl der bestehenden Ehre *). Diesen Gefühlen entgegengesetzt sind 2) die *niederschlagenden* Gefühle oder die niederdrückenden, niederhaltenden, betrübenden, schwächenden und lähmenden Gefühle oder die entmuthigenden, demüthigenden Gefühle oder die deprimirenden, debilitirenden, depotenzirenden Gefühle. Dahin gehören alle Gefühle, worin sich der endliche Geist seiner Unwesenheit bewusst wird, seiner Unwürde, seiner Unangemessenheit an die Idee und das Ideal, des Ungehaltes und der Schlechtigkeit seines Lebens; z. B. wenn der Mensch des Irrthums überwiesen wird, wenn er sich inne wird, dass er schlecht war, wenn er sich verhasst macht und geringgeschätzt sieht. 3) Gefühle, die zugleich erhebend sind und zugleich niederschlagend. Dahin gehören alle die Gefühle, worin der Geist sowohl seiner Wesenheit, als auch seiner Unwesenheit sich inne wird. Hierhin gehört z. B. das Gefühl, das uns bei dem Erhabenen entsteht. In dieser Hinsicht bemerkt *Kant* ganz richtig, dass dieses Gefühl fürerst ein demüthigendes, niederschlagendes ist, weil der Geist sich inne wird, dass er wegen seiner Endlichkeit das Erhabene nicht übersehen kann; dass es aber auch zugleich ein erhebendes Gefühl ist, weil doch der Geist sich inne wird, dass er durch die Idee das Erhabene erfassen, und dessen Verhältniss zum Unendlichen erkennen kann. Ebenso das Gefühl, das jeder Mensch bei unbefangener Betrachtung seines Lebenlaufes haben wird; es ist zum Theil erhebend, sofern er sich inne wird, im Guten gewesen zu seyn und das Gute und Schöne vollbracht zu haben, es ist aber auch demüthigend, insofern er sich inne wird, dass er vom Guten gewichen, dass er viel Gutes und Schönes nicht gethan, und dass ihm vieles Gute misslungen ist.

22. Wir haben zuletzt das Gefühl betrachtet in Beziehung zu dem ganzen individuellen Lebenzustande des Geistes, zu der ganzen Stimmung und Bewegung der Thätigkeit. In eben dieser Hinsicht sind nun die Gefühle angenehm, unangenehm, oder beides zugleich. Wenn nämlich ihre erhebende und belebende Beziehung selbst wieder empfunden wird, so ist diess ein Lustgefühl, weil dieses eine Setzung der Wesenheit ist, und im eigentlichen Verstande ist dieses Gefühl angenehm, weil das der Geist in sich auf- und annehmen kann, was seine Wesenheit befördert. Dagegen die niederschlagenden, entlebenden Gefühle sind Schmerzgefühle, und zwar mit der Bestimmtheit des Widrigen, des nicht Wesenhaften, des Unangenehmen. Gefühle aber, die belebend und niederschlagend zugleich sind, sind also auch zugleich angenehm und unan-

*) Kann man (wie Krug) Zorn, Hass u. s. w. zu den aufregenden Gemüthbewegungen rechnen? Antwort: Es müssen hier eigentlich zwei Eintheilgründe unterschieden werden: a) nach der der Gemüthbewegung inwohnenden Kraft (rüstige, aufregende und aufgeregte); und b) nach der Beziehung auf die ganze Lebenstimmung. Anm. d. Heftes.

genehm, und aus diesem Widerstreite entspringt das, was wir *Rührung* nennen, welche Rührung in wesenlicher Beziehung zu jener Stimmung des Gemüthes steht, welche man die *humoristische* nennt, worin der Geist sich beschränkt fühlt, aber zugleich auch den Schranken entnommen. Diese Beschränktheit der Gefühle des Angenehmen enthält eine unerschöpfliche Mannigfalt, und diese wird in der Sprache sehr zweckmässig bildlich bezeichnet durch die Momente des chemischen Processes in der Natur, weil in diesem Processe die Momente sich innig durchdringen; demnach redet man von süssen Gefühlen, ebenso von sauern, ebenso von bittern, herben Gefühlen, ferner von faden, ecklen Gefühlen, nicht bloss in leiblich-sinnlicher Hinsicht, sondern auch in Ansehung des geistigen Lebens.

Fassen wir aber das Gesammtergebniss der ganzen Gefühlbildung des Geistes auf, welche sich für das ganze Lebenspiel ergibt, so zeigt sich in der zuletzt erklärten dreifachen Beziehung zugleich die Eigenthümlichkeit der Stimmung des Gemüthes und der Thätigkeit jedes Geistes. Es besteht darin hauptsächlich die individuelle innige Weise des Gemüthes, die Gemüthsart eines jeden Geistes, die Eigenheit der Stimmung der Kraft und des Leidens, und davon wird weiter unten in der Lehre von Temperament und von Charakter die Rede seyn. Es ist hierin gleichsam die Harmonie und die Melodie des ganzen Lebenspieles bestimmt. Wie wichtig aber auch das Spiel der Gefühle sey für das ganze Leben des Geistes, so ist es doch nicht das einzig und nicht das erstwesenlich Bestimmende des geistigen Lebens, sondern ebenso grundbestimmend ist die Erkenntniss des Geistes, und, über Erkenntniss und Gefühl erhaben, schaltet und soll schalten der freie Wille. Das Gefühl aber ist in seinem Einfluss auf das ganze Leben des Geistes abhangig von der Einsicht. Denn verändert und verbessert sich die Einsicht eines Geistes, so wird auch das System aller seiner Gefühle umgebildet und erweckt, und geht die bessere Einsicht unter, nimmt Unbesonnenheit über die Wahrheit überhand, so verschlechtert sich auch das Gefühl und wildert zurück. Das Gefühl mit seinen Neigungen, Begehrungen und Strebungen macht also nur die Eine untergeordnete Grundlage aus für die freie Macht des vernünftigen Willens; denn der Wille ist, wie wir oben bemerkt, die höchste und erste Vernunftthätigkeit, weil der Wille jede andere bestimmte Thätigkeit bestimmt und richtet. Der Wille aber soll frei seyn und kann frei seyn, d. i. er soll sich lediglich bestimmen nach der sachlichen Wahrheit des eingesehenen Guten, und dieser sachlichen Wahrheit stimmt dann auch das wohlgeordnete Herz gänzlich bei, wenn auch das noch ungeordnete Herz dem eingesehenen Guten die einzelnen Begierden entgegensetzt. Nicht also bloss oder zuerst abhangig vom Herzen, von dessen Gelüsten und Schmerzen, Hoffnungen und Furchten soll und darf der menschliche Wille seyn; denn das Herz für sich allein ist schwach und blind, und seine Erhitzung ohne die

Wärme des Lichtes der Wahrheit ist verderbliche, verzehrende Gluth. Der Geist, der nur dem Gefühle einseitig folgte, wäre ein Sklav seines eigenen schwachen Herzens.

Aus den bisherigen Wahrnehmungen über das Gefühl ergeben sich nun auch die Stufen der Gefühlbildung. Lassen Sie uns also in einer *siebenten Wahrnehmung: die verschiedenen Stufen der Bildung des Gefühles im Gemüthe* betrachten. Bei dieser Betrachtung dürfen wir schon Rücksicht nehmen auf solche Gefühle, deren Gegenstand ein äusserer ist, auch auf solche, die sich auf den Leib beziehen, weil die Unterscheidung dieser Stufen der Gefühlkultur doch ursprünglich ein Inneres des geistigen Lebens ist, und weil auch die Kultur der leiblichen Gefühle sogar der inneren geistigen Bildungstufe entspricht, indem der Geist selbst durch seine Freiheit die Gefühle seines Leibes umbildet, und auf seine Weise in sich aufnimmt.

Zuvörderst also die *unterste Stufe* der Gefühlbildung oder Gemüthbildung ist die, worin die *zeitlich-sinnlichen Gefühle* die vorwaltenden sind, die nichtsinnlichen Gefühle aber gänzlich schweigen, oder flach und unbestimmt und dunkel bleiben, und wenigstens die Lebenthätigkeit des Geistes nicht entscheidend bestimmen. Diese niedrigste Stufe hat der Geist des Menschen mit dem Thiergeiste gemeinsam, nur aber auf vollständigere Weise, indem auch die Sinnlichkeit des Geistes und des Menschen eine viel vortrefflichere ist, als die des Thieres. Dennoch darf behauptet werden, dass diess der Zustand der Gefühlkultur der Thiere ist, weil wir sehen, dass die Thiere lediglich durch sinnliche Gefühle bestimmt und bewegt werden, und wenn hier als Charakter dieser ersten Stufe die Sinnlichkeit aufgestellt wird, so sind damit nicht alle, oder vorzüglich leiblich-sinnliche Gefühle und Genüsse gemeint, denn diese machen nur einen untergeordneten kleinen Theil der Sinnlichkeit der Gefühle aus, sondern zuerst und zumeist sind die geistlich-sinnlichen Gefühle, die innerlichen individuellen, zeitlichen Genüsse der Inhalt dieser Lebenbildungen. Denn sinnlich ist jedes Gefühl, dessen Grund und Gegenstand ein Zeitlich-Individuelles, Eigenlebliches ist; dahin gehört also z. B. auch die Lust an Phantasiegebilden jeder Art, kurz jede innere geistige Freude an etwas Zeitlichem. Hiemit ist nicht gemeint, dass dieses Geistlich-Sinnliche der Gefühle etwas an sich Schlechtes und Verwerfliches wäre, es wird bloss bemerkt, dass dieses die erste Stufe der Gefühlbildung ist, und dass diess noch ein unentwickelter Zustand des Geistes ist, indem die höheren, übersinnlichen Gefühle noch nicht zur Ansprache gekommen sind. Diese erste Stufe des Gefühllebens entspricht der oben geschilderten sinnlichen Stufe der Erkenntniss. Folgendes sind die vorwaltenden Eigenthümlichkeiten dieser sinnlichen Gefühlbildung. 1) Der ganze Trieb des Lebens wird überwiegend nach Lust und Schmerz, und zwar nach sinnlicher Lust und sinnlichem Schmerz bestimmt; sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz wird einsei-

tiger Weise zur Triebfeder, zum bewegenden Grunde des ganzen Lebens erhoben. 2) Die sinnlichen Gefühle sind durchaus persönlich, gehen nur diess Individuum an, und haben sonst gar keinen Werth. Daher ist der Grundcharakter der beschriebenen Gefühlstufe Selbstsucht, sinnliche Selbstischheit, Egoismus, und zwar der sogenannte krasse, sinnliche Egoismus, der nur seine sinnliche Lust sucht, nur seinen sinnlichen Schmerz meidet. Uebrigens sind die Menschen, die auf dieser Stufe stehen, vielfacher äusserer Verstandeskultur fähig; aber die sinnlichen Vergnügungen mögen hierbei noch so mannigfach, fein, sinnreich seyn, und der Geist mag dabei mit der bewundernswürdigsten List raffinirt seyn, dadurch erhebt sich der Mensch nicht über die Sinnlichkeit. Der sogenannte feine Epikuräer gehört auch dieser Stufe an; kurz, jene ganze Gesinnung, wo der Mensch bloss dauernde sinnliche Vergnügungen sucht auch wohl im Genuss mässig ist, um desto genussfähiger zu bleiben und desto länger und mehr geniessen zu können, die Kunst, Genüsse aufzusparen, zu menagiren, und sinnreich auf einander folgen zu lassen, alles diess ist nur der vollendetste ausgebildete Charakter dieser Stufe. 3) Ein solcher Mensch hat an der Sinnlichkeit seiner Gefühle volle Genüge, er geht darin ganz auf, oder vielmehr unter, der ganze Geist wird Sklav seiner eigenen Sinnenlust, das Ganze ergibt sich an die Theile, es ist ein verkehrtes pars pro toto. Den sinnlichen Lebengenuss hält ein solcher für seine ganze Bestimmung. Da aber der Mensch fähig und bestimmt ist, von dieser Stufe aus, durch die Ahnung der Wahrheit, die zweite Stufe der Gefühlbildung zu ersteigen, so kann es bei dem jetzt beschriebenen Zustande nicht sein Bewenden haben.

Es tritt die *zweite Stufe* der Gefühlbildung ein, die dadurch bestimmt ist, dass die übersinnlichen Gefühle nach und nach in das Gemüth Eingang finden, und zwar zunächst jene allgemein-wesenlichen Gefühle, die sich auf reine *Verstandesbegriffe* und auf Ideen beziehen, dann aber auch die *Ahnung* jener unbedingten und unendlichen Gefühle und der Beginn ihrer Wirksamkeit im Gemüthe. Diese zweite Stufe der Gefühlbildung entspricht der zweiten Stufe der intellectualen Bildung, welche ich die der Verstandesbildung nannte, die nach Vernünftigkeit strebt, während welcher intellectualen Stufe in der Zeit nach und nach die Gedanken des Uebersinnlichen in's Bewusstseyn übergehen. Von Seiten des Gefühles kann diese Stufe die des verständigen Herzens genannt werden. Die Hauptcharaktere dieser Gefühlstufe sind folgende: 1) Anfangs werden Lust und Schmerz überwiegend berücksichtigt und beabsichtigt. Aber es kommt die Bedingung hinzu, dass die sinnliche Lust zugleich mit der übersinnlichen bestehe, dass der Grund der Lust etwas Gutes sey. Sodann aber, bei fortschreitender Bildung, wird die Lust dem Guten nebengeordnet, und es wird gefordert, dass durchaus alle Lust unter sich und mit dem Guten zusammenstimme. Im noch weiteren Fortschreiten der Bildung dieser Stufe aber wird endlich die

Lust und der Schmerz dem Guten untergeordnet, und dabei wird das Gefühl des Guten, das Selbstgefühl der guten Gesinnung und des Rechtthuns für das Erste und Höchste erkannt, Lust und Schmerz wird dann nur noch untergeordneter und bedingter Weise berücksichtigt. 2) Der krasse Egoismus der ersten Stufe löst sich nach und nach auf, das Herz erweitert sich und eröffnet sich den ewigen, nichtsinnlichen Gefühlen, und dann lebt auch das Mitgefühl auf in den Begriffen und den Ideen des endlichen Vernunftwesens, indem der soweit gediehene Geist andere Wesen als gleichwürdig mit sich anerkennt, wenn sie sich als freie Vernunftwesen erweisen. Daher wird das Gemüth mittheilend und theilnehmend, und es erwachen die reingeselligen, gesellschaftlichen Empfindungen. Das Herz nimmt dann fremde Gefühle in seine eigenen Gefühle auf und ordnet auch die Theilnahme des Gefühles an seiner eigenen Person und an fremden Personen dem Begriffe und der Idee des endlichen Vernunftwesens unter und umfasst sich und Andere mit einem Gefühl der Theilnahme, welches lediglich gemessen ist nach der Vernunftwürdigkeit, nach dem Verhältnisse, wie der empfindende Geist selbst und Andere den Begriff und das Urbild eines endlichen Vernunftwesens darstellen. 3) Es treten stufenweis alle übersinnlichen Gefühle für die ewige Ideen und Ideale in das Gemüth ein. Diese Gegenstände, die Ideen und Ideale, sind an sich selbst würdig. So sind auch die Gefühle, die darauf sich beziehen an ihnen selbst würdig, edel, gut und schön, und sie sind rein von der individuellen Persönlichkeit, von der selbstischen Ichheit. So entwickelt sich das Gefühl für das Wahre, Gute, Gerechte und Schöne, und dadurch veredelt, erwürdigt und verschönt sich das Gefühl selbst und das ganze Gemüthleben stufenweis. Es gewinnt dabei immer an Reichthum und Tiefe, gleichförmig, parallel, fortschreitend mit der fortschreitenden intellectualen Bildung. Dabei herrscht nun schon im Gemüthe das Streben, die Vielheit der Gefühle unter die Einheit zu ordnen, die Gefühle unter sich und mit der höheren Einheit in Harmonie zu bilden. 4) Wenn zu Anfang der Gefühlbildung dieser Stufe die Hinsicht auf Lust und Schmerz noch das Vorwaltende und Ueberwiegende blieb, so entfaltet und veredelt sich im Fortgange der Entwicklung das Gemüth schon bis dahin, dass es sich im Gefühle über die eigene Persönlichkeit erhebt und das ganze Gefühl dem Vernunftgesetze unterordnet, indem der Geist dann einsieht und fühlt, dass es zugleich die höchste Lust des Geistes ist, der Vernunft in freiem Wollen und Thun zu gehorchen. Und dadurch gewinnt dann der Geist die Stärke, der Vernunft im Guten treu zu bleiben, selbst wider den Antrieb der Lust und den Abtrieb des Schmerzes, in Gehorsam gegen die Majestät des Sittengesetzes, wie *Kant* sagt. Dann hat der Geist das Sinnliche seiner eigenen übersinnlichen Wesenheit unterthan gemacht.

Aber von hier aus kann und soll sich das menschliche Gemüth zu der *dritten Stufe* der Gefühlbildung erheben. Diese ist dadurch bezeichnet,

dass das Eine ungetheilte *Gottgefühl* als das Eine unbedingte Gefühl in das Bewusstseyn und dadurch auch in das Gemüth eindringt. Sowie die dritte Erkenntnissstufe durch die Gotterkenntniss begonnen wird, so die dritte Stufe des Gefühllebens durch das Gottgefühl, und sowie die Gotterkenntniss der Grund, Anfang und Inhalt ist der wahren Vernunfterkenntniss, so ist auch das Gottgefühl das unbedingte, vernünftige Gefühl, das Vernunftgefühl vorzugweis. Und es ist das Gottgefühl das zweite Grundelement der wahrhaften Vernunftbildung des Geistes, wozu dann noch der vernünftige Wille des Guten kommt, indem das Gute als das Göttliche gewollt wird. Das Eigenthümliche dieser dritten Stufe oder der reifen Entfaltung des Gemüthlebens ist hauptsächlich Folgendes: 1) Alle übersinnlichen und sinnlichen und aus beiden vereinten Gefühle werden in und unter das unbedingte Grundgefühl Gottes geordnet, und zwar alle in gehöriger Unter- und Nebenordnung gegen einander, in entsprechender Stufenfolge ihrer Wesenheit, alle in Vereinklang mit einander, und alle in Uebereinstimmung mit dem unbedingten Gottgefühle. So ist z. B. die Liebe gegen sich und gegen alle Wesen in dieser reifen Stufe des Gefühllebens in und unter der Liebe gegen Gott enthalten und geordnet, danach gewürdigt, danach würdig ausgebildet, und danach vollendet. Daher erhebt sich der endliche Geist dann zu der Gesinnung, sich keinem Gefühle hinzugeben, und sich keinem Genusse zu überlassen, welche nicht das Gefühl Gottes im Gedanken der schauenden Gegenwart Gottes aushalten, ohne dass sich der Geist desselben vor Gott schäme, sondern dass er sich nur solchen besonderen Gefühlen überlasse, welche in Uebereinstimmung sind mit dem Gottgefühle, und bei dem Gedanken an die Gegenwart Gottes an Herzlichkeit und Innigkeit gewinnen. 2) Es werden aber auch dann alle endlichen, besonderen Gefühle mit dem Urgefühle der Gottheit in wesenliche Verbindung gesetzt, dass sie mit ihm in Einheit zusammenschmelzen und gleichsam zusammenerklingen. Hierin besteht die *Religiosität* der Gefühle, dadurch werden alle Gefühle geweihet und geheiligt, gereinigt und verklärt. 3) Hierdurch lösen sich zugleich die Bande der endlichen Lust und des endlichen Schmerzes. Nicht kann die endliche Lust und der endliche Schmerz jemals dem Geiste entnommen werden, aber frei in der Lust und frei in dem Schmerz, das kann und soll er seyn. Das Gemüth wird befreit durch die Religiosität des Gefühles von seiner Unfreiheit, von seiner eigenen Sklaverei. Ein Geist, der zu dieser Reinheit und Würde des Gefühls gelangt wäre, würde die Seligkeit, die ganze Befriedigung des Gefühls im Gottgefühle erkennen, er würde wünschen, zur Seligkeit zu gelangen, d. i. zur *Gottseligkeit.* Aber auch diese würde nicht der erste Antrieb und Beweggrund für seine gottähnliche Gesinnung, für sein Wollen und Handeln seyn. Und da zugleich der soweit vollendete Geist sich als ein endliches Wesen in Gott weiss und fühlt, und sein endliches Leben nur als untergeordnetes Theilleben in dem Einen, unendlichen Leben Gottes und der

Welt findet, so ist er auch dabei ganz ruhigen Gemüthes, indem er weiss, dass eine vollständige, ungetrübte Glückseligkeit im Weltlaufe ihm nicht zu Theil werden kann. Er unterordnet also dann seine Glückseligkeit und stellt die Glückseligkeit der weisen und gütigen Lebenwaltung Gottes anheim. Er bescheidet sich dessen und verzichtet selbst auf die äussere Glückseligkeit im Leben, wenn es dem Göttlich-Guten gilt, wenn anders das Gute nicht zu erstreben und zu erlangen steht. 4) Es wird hierdurch überhaupt jene alleinigende oder isolirende Selbstheit des endlichen Geistes aufgehoben, aufgelöst in vollständige harmonische Weseninnigkeit oder Gottinnigkeit; denn es umfasst dann der endliche Geist Gott selbst und alle Wesen in Gott, gemäss der Stufenreihe ihrer Wesenheit, in demselben reinen Gefühle. In dieser Einen Weseninnigkeit ist also enthalten die Innigkeit gegen Gott-als-Urwesen, als das unendliche, unbedingte Wesen über der Welt, dann die Innigkeit für die Vernunft oder den Geist, die Innigkeit für die Natur und die Innigkeit für die Menschheit. Ueber diesen Organismus der Gefühle, der Innigkeit, habe ich mich zuerst ausführlich erklärt in der Schrift: *Urbild der Menschheit,* 1811. — Die allgemeine fromme Weseninnigkeit des Gefühls erweist sich nun in folgenden Hauptmomenten:

Erstens, das religiöse, gottinnige Gemüth wird von dem Zustande
anderer Wesen ebenso innig bewegt und ergriffen, als von seinem eigenen,
ja oft noch inniger und stärker; ein solches Gemüth vergisst oft seine
eigene Freude über der Freude anderer Menschen, sein eigenes Leiden,
seine eigene Noth über der Drangsal Anderer. Er vergisst leicht sich selbst
in Anderen, für Andere, und schätzt sich selbst in keiner Hinsicht höher ge-
23. gen Andere, als gemäss der Stufe der Wesenheit des Lebens, auf welcher er
sich und auf welcher er Andere findet. Hierzu kommt, zweitens, dass der
im Gottgefühl lebende Geist sich selbst nur betrachtet und fühlt als ein
endliches Vernunftwesen, welches in, unter und durch Gott lebt und
besteht; nur als diess achtet ein solcher Geist sich selbst. Er will und
beabsichtigt sich selbst nur als ein solches gottähnliches, mit Gott verbundenes Vernunftwesen, und nur insofern, als er findet, dass sein Leben dieser Forderung der Gottähnlichkeit entspricht, nur insofern hat er auch an sich ein unschuldiges, bescheidenes Wohlgefallen. Drittens, indem der weseninnige Geist sich selbst und alle anderen Wesen nur als in und durch Gott seyend und lebend erkennt und empfindet, und indem er sich immer mehr in das Gottgefühl vertieft und versenkt, gewinnt überhaupt sein Gefühl die wahre göttliche Tiefe, die sicher festgehaltene Stärke und Innigkeit, und zugleich jene reine und unerschütterliche Treue gegen Gott und alle Wesen. Alle seine Gefühle gewinnen dadurch Ebenmass, Schönheit und Erhabenheit. Und so wird der endliche Geist auch in gottgeweihtem Herzen ohne Ende immer mehr gottähnlich, ein würdiges Ebenbild Gottes, als des unendlichen Gemüthes.

Zum Schluss dieser Betrachtung erinnere ich noch, dass dasselbe,

was von den Entwicklungstufen der Erkenntniss gesagt wurde, auch von denen des Gefühles gilt. Nicht jedes Menschen geistiges Gefühlvermögen ist bereits soweit entwickelt, dass sich in ihm alles vorfinde, was unsere Selbstwahrnehmung uns darüber gelehrt hat. Leider die meisten Menschen, auch unter den gebildetern Völkern, werden auf der ersten Stufe der Gefühlbildung zurückgehalten; Wenige schon erreichen auch unter uns die zweite Stufe,' noch Wenigere aber erheben sich zu der dritten; und überhaupt für den Menschen, welcher zugleich von der menschlichen Gesellschaft abhangt, und von der Bildungstufe der ganzen Menschheit, für den einzelnen Menschen würde es nur möglich seyn, zu ganz harmonischer Vollendung des Gemüthes zu gelangen, wenn die ganze Menschheit bereits auf der dritten Stufe der Gefühlbilbildung angelangt wäre. Indess, dass alle Menschen bestimmt und an sich fähig sind, die jetzt beschriebenen Stufen durchgehend, zur Reife des gottähnlichen Gefühles zu gelangen, das steht fest als ewige Wahrheit; für die Psychologie aber ist es Aufgabe, den Menschen auf allen Stufen der Bildung zu erfassen und zu erkennen. Damit aber die Psychologie selbst eine bildende Kraft des Geistes und des Herzens des ganzen Menschen für das ganze Leben werde, desshalb lag es auch mir hier ob, die drei geschilderten Stufen zur Betrachtung zu bringen.

Wir haben nun in den soeben dargestellten sieben Wahrnehmungen das Gefühl im Allgemeinen erkannt, und hernach die Mannigfalt des Gefühles nach den obersten Eintheilgründen betrachtet. Nun entspringt aber folgende weitere Aufgabe: *den ganzen Organismus aller unserer Gefühle, Gemüthbewegungen und Gemüthstimmungen auf der Grundlage der bisherigen Wahrnehmungen zu entwicklen und aufzustellen,* mit anderen Worten: die Tafel aller Gefühle gesetzmässig und vollständig zu entfalten. Dabei wird also zunächst die wesenliche Erklärung oder Realdefinition der vorwaltenden Gefühle, Affecte und Leidenschaften aufzusuchen seyn, und dann werden alle diese einzelnen Gemüthbestimmungen in ihrer Beziehung zu einander betrachtet werden müssen, als da ist die Erklärung von Liebe und Hass, Eifer, Zorn, Missgunst, Neid, Muth, Demuth, Hochmuth, Stolz und dergleichen. Alle Gefühle, Affecte und Leidenschaften nun haben ihre doppelte Begründung: einmal, ihren subjectiven Grund im Geiste selbst, dann aber auch ihren Sachgrund oder objectiven Grund, sofern auf den Inhalt und Gegenstand jeden Gefühls hingesehen wird. Die Liebe z. B. hat ihren inneren subjectiven Urgrund im Geiste, in seiner bestimmten Empfänglichkeit; sie hat aber auch ihren Sachgrund im Gegenstande der Liebe, theils in der Beschaffenheit dieses Gegenstandes, theils in dem Verhältnisse dieses Gegenstandes zum Geiste. Ebenso ist der Zorn zunächst begründet im Geiste selbst, in seiner bestimmten Fähigkeit zu zürnen, aber er hat auch allemal seinen Sachgrund in den Dingen selbst, in ihrer Beschaffenheit und in den Begebenheiten, die uns erzürnen. Wenn demnach eine solche

Tafel aller vorwaltenden Gemüthzustände entworfen werden soll, so muss sowohl der subjective, als auch der objective Grund davon erforscht werden, und überhaupt müssen wir dabei als Eintheilgründe alle die Grundverschiedenheiten annehmen, die wir in den vorhergehenden Wahrnehmungen einzeln betrachtet haben. Alle diese Eintheilgründe müssen netzförmig vollständig unter einander verbunden werden. Keineswegs aber darf nur ein einzelnes Eintheilglied bei dieser Entwicklung zu Grunde gelegt werden, ausserdem würde die Tafel einseitig und unvollständig ausfallen. So z. B. legt *Suabedissen* in seiner geistreichen und reichhaltigen Abhandlung von den Hauptgattungen der Gefühle in den oben angeführten „Grundzügen der Lehre vom Menschen", einen einzelnen Eintheilgrund unter, nämlich die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zur Aussenwelt und zu Gott. Der Grund, wesshalb er so verfährt, ist folgender: es werden, sagt er, die Gefühle aus diesen Beziehungen des Menschen zuerst bestimmt und erzeugt, also sind sie entweder Selbstgefühle, oder Gefühle von anderen Dingen, Gefühle der Wesen der Welt, oder Gottes. Nun ist allerdings wahr, dass diese Beziehung mitbestimmender Grund ist für den Organismus aller Gefühle. Da aber ursprünglich die Verschiedenheit der Gefühle auch subjectiv begründet ist in der Wesenheit des Gefühls als solchen, so kann die so entfaltete Tafel nur unvollständig ausfallen. Auch kann nach diesem Urtheile *Suabedissen's* für viele Gefühle gar keine allgemeine Definition gefunden werden, weil sich viele Gefühle auf alle diese drei Verhältnisse beziehen, viele auch auf zwei davon. Die Liebe z. B. geht alle diese drei Verhältnisse an, der Geist liebt sich selbst, er liebt Wesen der Welt, er liebt auch Gott. Der Zorn findet statt wider sich selbst, wenn sich der Geist über sich selbst erzürnt, er findet auch statt gegen Wesen der Welt, so gegen andere Geister, aber gegen Gott findet er nicht statt, wohl freilich auf niederen Entwicklungstufen der Menschheit gegen geträumte Götzen. Und ebenso würde der Organismus aller Gefühle verkehrt ausfallen, man möchte einen Eintheilgrund zu Grunde legen, welchen man wollte. Aber schon umfassender und sachgemässer wird die Darstellung des Organismus der Gefühle ausfallen, wenn mehre der im Vorigen erklärten Eintheilgründe zugleich dabei zu Grunde gelegt werden. So verfährt z. B. *Spinoza* in seiner immer noch nicht übertroffenen Abhandlung über die menschlichen Gefühle und Affecte, die er als drittes Buch seiner „Ethik" aufgestellt hat. Er legt nämlich dabei zu Grunde die drei Eintheilgründe: Thun und Leiden, agere, pati, Freude und Trauer, laetitia, tristitia; Liebe und Hass, amor, odium. Vollständiger ist die Eintheilung in dieser Hinsicht, welche *Wolf* in seiner Psychologie aufstellt, obschon seine Definitionen denen des *Spinoza* an Tiefe und zugleich an Schärfe nicht gleichkommen. Die Darstellung des Organismus der menschlichen Gefühle macht fast die Hälfte jenes weitläufigen Werkes aus, es liegt also auch mir ob, den Organismus der

menschlichen Gefühle durch Vereinigung der im Vorigen erklärten Eintheilgründe zu entwicklen. Damit aber diese Darstellung auf einmal vollständig könne gegeben werden, werde ich sie weiter unten mittheilen, wo wir den menschlichen Geist in seinem Verhältniss zur Welt und zu Gott schon bestimmter betrachtet haben werden*). Unter der Voraussetzung also, dass diese Abhandlung nachfolgen soll, haben wir nun den Geist planmässig betrachtet als erkennendes und empfindendes Wesen. Wir haben also jetzt noch die dritte der oben gefundenen Aufgaben zu lösen, d. i. den Geist als wollendes Wesen zu betrachten.

Viertes Lehrstück der Betrachtung des Geistes: *die Lehre vom Wollen*, oder *vom Willen und der Gesinnung.* Zuerst einige Bemerkungen über den Sprachgebrauch. *Wollen,* verwandt mit *wallen*, heisst Selbstbewegung. Es deutet also diese Benennung darauf hin, dass das Wollen eine innere Selbstbewegung des Geistes ist. Aber in der deutschen Ursprache hatte das Wort: wollen, eben die ganz allgemeine Bedeutung einer jeden Selbstbewegung; davon zeugen noch viele Wörter, die übrig sind, und viele Rednisse und Redensarten. So die Wörter: Unwille, Widerwille, Wohlwollen. Diese deuten mehr auf Gefühl und Neigung hin, also auf Bewegung des Gefühls. Ebenso, wenn wir sagen: es sey, wie es wolle, es gehe, wie es wolle, es will nicht gehen und dergleichen, so deutet das Wort eine reine Bewegung an. Ferner das Wort: wollen, deutet im jetzigen Sprachgebrauche zunächst auf die Handlung hin, auf die Thätigkeit, das Wort: Wille, aber auf den Zustand, oder auf die entschiedene Handlung, auf die Handlung sofern sie bleibender Zustand ist. Was aber unser Vorhaben hier angeht, so kann es auch das der Aufgabe der *Willenlehre* genannt werden, der *Thelematologie*, welche ein Theil ist der allgemeinen Lehre vom Geiste, und wovon wiederum in gewisser Beziehung die *Sittenlehre* ein Theil ist, sofern die Sittenlehre von dem sittlichen oder guten Willen handelt. Gehen wir nun zur Betrachtung unseres Gegenstandes selbst.

Wir haben also das Wollen nach seiner ganzen Wesenheit zu betrachten, zu erfassen, was das Wollen überhaupt ist. Es ist also die Aufgabe der *ersten Wahrnehmung* dieses Lehrstücks: *das Wollen und den Willen nach seiner allgemeinen, ganzen Wesenheit* durch Selbstwahrnehmung zu erfassen.

Die Antwort, welche die Selbstwahrnehmung hierüber gibt, ist folgende: das Wollen ist die Bestimmung der Thätigkeit des Geistes selbst durch den Geist als ganzes Wesen. Ich erläutere nun die einzelnen Momente

*) Diese Darstellung ist wegen des gegen Ende der Vorlesungen im Sommersemester 1828 immer zunehmenden, aus Uebermass der Arbeit entstandenen, körperlichen Leidens des Verfassers nicht gegeben worden. In einer Heft-Beilage finden sich nur einzelne kurze Andeutungen. Die leitenden Grundsätze und die hauptsächlichsten Eintheilgründe sind jedoch in der vorstehenden Abhandlung enthalten. Anm. d. H.

dieser Wahrnehmung. Es wird also gesagt: im Wollen ist der Geist als ganzes Wesen ursachlich, causal, und der Wille ist *Ursachlichkeit, Causalität, des ganzen Geistes*, oder mit anderen Worten: es ist der Eine, ganze Geist selbst, der im Wollen seine Thätigkeit bestimmt. Dass diess so ist, muss Jeder in sich finden. Es zeigt sich aber bei jeder bestimmten Willenhandlung, dass es so ist. Die kleinste Verrichtung meines geistigen Lebens wird in Bewegung gesetzt durch mich den Wollenden, und wenn ich mich selbst davon abwende, so erlischt diese Thätigkeit als solche. Ich denke z. B. über einen bestimmten Gegenstand nach, weil und solange ich will, d. h. weil und solange als ich selbst als ganzes Wesen dabei bin, mich dazu bestimme. Ich finde also, dass beim Wollen der Geist selbst ursachlich ist, und dann unterscheide ich folgende drei Momente. Sofern ich mir inne bin, dass ich überhaupt der Grund bin aller Bestimmung meiner bestimmten Thätigkeit, so bin ich mir inne, der Grund der Möglichkeit bestimmter Thätigkeit zu seyn, schreibe ich mir *Vermögen* zu wollen zu; sofern ich aber in der Zeit ursachlich mich verhalte, sofern ich im Moment meine *Thätigkeit* ganz bestimmt richte, sofern finde ich mich thätig im Wollen, schreibe ich mir Willenthätigkeit zu; und, drittens, sofern ich mir inne bin, dass mein Vermögen zu wollen sich wesenlich bezieht auf meine bestimmte Zeitreihe, insofern finde ich mich als *Trieb* zu wollen, als Willentrieb. Daher dürfen wir sagen: der Geist ist Willenvermögen, Willenthätigkeit, Willentrieb. Ein zweites Moment, welches sich in Ansehung jedes Wollens zeigt, ist, dass das Wollen zu seinem Gegenstande selbst eine Thätigkeit des Geistes hat, das Wollen selbst ist auch eine Thätigkeit. Aber das, worauf das Wollen sich richtet, ist auch wieder die Thätigkeit des Geistes. Wenn ich z. B. innerlich in Phantasie poetisch thätig bin, so ist mein Geist auf diese bestimmte Weise thätig, aber nur unter der Bedingung, dass ich selbst mich thätig zu dieser Bildung bestimme, d. h. dass ich erforderlich bin, diese Thätigkeit zu bestimmen, mit anderen Worten: dass ich so thätig seyn will. Da also der Wille als Thätigkeit auf die Thätigkeit gerichtet ist, so ist er eine Thätigkeit in höherer Stufe, eine Activität, die auf die Activität selbst gerichtet ist, ja er ist die Thätigkeit des Geistes in der höchsten Stufe, weil eben Jeder sich inne wird, dass er selbst als ganzes Wesen sich wollend bestimmt. Zwar kehrt das Wollen auch auf sich selbst zurück, indem wir auch wollen wollen, ja indem wir wollen wollen müssen, um wollen zu können, wie es denn gar oftmals am Wollen des Wollens gebricht, wesshalb wir dann nichts Rechtes wollen. Aber das Wollen des Wollens ist doch immer nur ein Wollen; es ist zwar das Wollen dann auf sich selbst gerichtet, aber es kann sich nicht selbst übersteigen. Das ist gerade sowie auch das Denken auf das Denken gerichtet ist, dann aber immer Denken bleibt, und wie auch das Fühlen des Fühlens immer nur wieder ein Fühlen ist. Es ist also das Wollen die höchste Thätigkeit des Geistes als ganzen Geistes.

Nachdem wir in dieser Wahrnehmung das Wollen nach seiner allgemeinen Wesenheit erfasst haben, erfassen wir es nun nach seinen weiteren bestimmten Grundwesenheiten oder Eigenschaften. Die Aufgabe der *zweiten Wahrnehmung* ist also folgende: *das Wollen nach seinen einzelnen Grundwesenheiten oder Momenten* aufzufassen.

Hier lassen Sie uns also die Reihe der Hauptpunkte entwicklen. *Erster Hauptpunkt.* Wir unterscheiden an dem Wollen Zustand und Aenderung des Wollens durch Thätigkeit, d. h. wir unterscheiden daran, dass dasselbe Wollen bleibe, eine Zeit ausfülle, und dass wir es vermögen, unser Wollen im Moment anders zu bestimmen. Blicken wir in dieser Hinsicht in unsere Zeitreihe hin, so finden wir in jedem Augenblick einen bestimmten Zustand des Wollens in uns vor, als *Willenstimmung*, und wenn wir auf den Gegenstand des Wollens hinsehen, und auf die Art des Wollens, finden wir immer eine bestimmte *Gesinnung* oder Art des Wollens, Willenart in uns vor; aber wir finden auch in jedem Momente einen ganz bestimmten Willen, der soeben kräftig ist, und wir finden zugleich, dass wir diesen bestimmten Willen entweder beibehalten, oder auch abändern können. Eines ersten Willenactes in der Zeit sind wir uns durchaus nicht bewusst, so wenig als eines ersten Gedankens, oder eines ersten Gefühles. Wollte sich Jemand die Aufgabe machen, einmal gar nicht zu wollen, so widerlegte er schon sich selbst durch diese Aufgabe; denn er will nicht-wollen, oder vielmehr, er vermeint es nur, nicht zu wollen, weil es unmöglich ist. Wir müssen immerhin beständig wollen, wir mögen wollen, oder nicht. Daraus ergibt sich dem Beobachtenden, dass das Wollen selbst unwillkürlich ist, dass es, überhaupt genommen, nicht vom Wollen abhangt. Das aber finden wir zugleich, dass unser bestimmtes Wollen mit von unserem Wollen abhangt, ob wir nämlich gerade diess, oder jenes, jetzt so, oder anders wollen, oder nicht. Mit anderen Worten: überhaupt hangt der Wille nicht vom Willen ab, wohl aber hangt der bestimmte Wille vom Willen ab als bestimmter. Aber auch in Ansehung eines jeden bestimmten Willens in einem bestimmten Momente sind wir an gar viele beschränkende Bedingnisse gebunden. Soll z. B. mein Wollen Erfolg haben, so muss ich ein Mögliches, Ausführbares wollen, so muss ich mich an die Sachfolge des Werdens der Dinge halten, ich muss gerade meine Thätigkeit wollend so bestimmen, wie es das Gesetz der Verwirklichung eines Gegenstandes mit sich bringt. Ferner, ich bin bei meinem Wollen abhangig vom Gegenstande meines Erkennens und meines Empfindens. Was ich gar nicht erkenne, darauf kann ich meinen Willen nicht richten, und in Ansehung dessen, was ich nur mangelhaft erkenne, fasse ich auch leicht einen mangelhaften, verkehrten Willen. Das aber, wohin mein Herz sich neigt im Gefühle, reisst auch leicht zum Wollen fort, wenn ich nicht besonnen genug bin, und das, woran mein Herz gar keinen Antheil nimmt, das will ich auch nicht. Ferner bin ich beim Wollen abhangig, selbst von der Uebung, die ich darin erlangt habe.

Sowie der Mensch sich üben muss, um die Wahrheit zu erforschen, und um Stärke des Denkens zu gewinnen, sowie er sich üben muss, rein und innig zu empfinden, so gehört auch eine angestrengte Uebung dazu, sein Willenvermögen zu bilden, seinen Willen gesetzmässig zu richten und zu stärken.

Zweiter Hauptpunkt. Wir finden, dass das Wollen Causalität oder Ursachlichkeit des ganzen Geistes ist, der ganze Inhalt also Selbstthätigkeit, indem das Ich selbst nur sich zum Wollen bestimmt und gerade nur diese bestimmte Thätigkeit selbst so und nicht anders richtet. *Freiheit* also ist Grundform des Willens und *Spontaneität*, Selbstbestimmheit; denn wir nennen alles dasjenige frei, was und sofern es durch sich selbst bestimmt ist. Da nun der Geist im Wollen sich lediglich selbst und ganz bestimmt, so ist die Freiheit des Wollens die ur-
24. sprüngliche Freiheit, die ursprüngliche Spontaneität des Geistes. Es ist mithin im Wollen der Geist sein ursprünglich wirkendes Vermögen, sein ursprünglicher Trieb, und seine ursprünglich wirkende Thätigkeit in einer Reihe von freien Willenhandlungen oder freien Willenacten. Aber bei dieser Freiheit oder Spontaneität findet sich der selbstthätige, freithätige Geist doch auch ursachlich bestimmt, determinirt, afficirt durch dasjenige, was er will, durch die inneren Wesenheiten des Gewollten, durch die wesenlichen Beziehungen, worin es zu ihm steht, und insbesondere durch die Sachgesetze, objectiven Gesetze, wonach das Gewollte wirklich gemacht werden kann. Gesetzt z. B. der Künstler wollte ein Kunstwerk bilden, so entschliesst er sich allerdings mit Freiheit dazu, aber sein Willen ist dabei gebunden an die unänderlichen Gesetze, nach welchen der hervorzubringende Gegenstand hervorgebracht werden kann. Oder es nähme sich Jemand vor, eine Wissenschaft auszubilden, so ist der Entschluss dazu frei. Nun aber muss sich der Wille richten nach der Beschaffenheit des Gegenstandes, er muss nur der Methode gemäss forschen wollen, den Gesetzen der Sachen gemäss, sonst wird sein Wollen ohne Erfolg bleiben. Es ist also der im Wollen freie Geist in dieser Hinsicht zugleich auch nicht-frei, er ist genöthigt, necessitirt, er verhält sich also im Wollen auch empfänglich, angewirkt, leidend, receptiv oder passiv. Jene ursprüngliche Freiheit nun, und diese Gebundenheit oder nothwendige Gesetzmässigkeit sind stetig zugleich am Wollen, auch der Zeit nach. Beide bestimmen sich wechselseits, und zwar ohne sich aufzuheben oder zu vernichten, sondern in wesenhaftem Vereine. Die Freiheit als solche besteht mit dieser Abhangigkeit und Gebundenheit. Dass der Geist auch von Anderen mitbestimmt wird, streitet auch ganz und gar nicht damit, dass er sich ursprünglich in eigenem Wollen, in eigener Kraft selbst bestimme. Es ist hierbei wesenlich, dass unterschieden werde die Gebundenheit, als Nichtfreiheit, von der Unfreiheit des Geistes; denn die Nichtfreiheit in jener Gebundenheit hebt die Freiheit gar nicht auf. Aber Unfreiheit ist Mangel der möglichen Freiheit des

Geistes, es fehlt Freiheit, die der Geist haben sollte und könnte, dann und insofern ist er unfrei. Nicht also das macht den Geist unfrei, dass er der Wesenheit der Wesen und des Lebens gemäss wollen muss, wenn er erfolgreich wollen soll, sondern jenes macht ihn unfrei, dass es ihm an Willenkraft, an Stärke und Haltung des Willens fehlt, und dass er seinen Willen nach Irrthümern, nach Wahn wesenheitwidrig bestimmt; gerade das macht ihn unfrei, dass er jene wesenliche Gebundenheit, als die sachgemässe Bestimmtheit seines Willens, nicht mit Freiheit in sich aufnimmt, ihr nicht folgt. Aber je genauer der wollende Geist jener Gesetzmässigkeit folgt, desto freier wird auch das Spiel seines Wollens und desto erfolgreicher wird sein Willen.

Gehen wir jetzt zu dem *dritten Hauptpunkte* dieser Wahrnehmung fort. Die Thätigkeit des Wollens ist selbst wieder auf Thätigkeit gerichtet, und zwar auf die Thätigkeit, sofern die Thätigkeit etwas bestimmtes Wesenliches in der Zeit bewirkt, wirklich macht, darlebt, und das Wollen ist, wie wir sahen, nie leer, es hat immer einen bestimmten Gegenstand und Inhalt. Das nun, was die durch den Willen zu bestimmende Thätigkeit wirklich macht, ist das zu Bewirkende, das Werk. Daher kann gesagt werden, die Thätigkeit des Wollens ist gerichtet auf die Werkthätigkeit, so zwar, dass die Willenthätigkeit die bewirkende Thätigkeit zu einem bestimmten Werke bestimmt und hinrichtet, dass die Thätigkeit des Wollens die Werkthätigkeit determinirt, dirigirt, regiert. Wir müssen also die Thätigkeit des Wollens unterscheiden von der Thätigkeit, welche durch das Wollen bestimmt wird. Das aber ist nicht so zu verstehen, als wenn der menschliche Geist ursprünglich zwei Thätigkeiten hätte, die ohne einander beständen; als hätte er erstlich die Werkthätigkeit, zu dieser käme nun hinzu die Willenthätigkeit, und umgekehrt. So findet es sich nicht in der inneren Wahrnehmung, sondern da finden wir, dass der Geist seine Eine, selbe und ganze Thätigkeit ist, und dass diese Eine Thätigkeit des Geistes in sich mehre Thätigkeiten, mehre Functionen enthält, nach welchen sie in sich unterschieden, aber dahinein nicht gleichsam zertheilt, zerlegt, anatomirt ist; also die Willenthätigkeit und jede Werkthätigkeit sind die Eine und selbe Thätigkeit des Geistes, unterscheidbare, aber nicht getrennte, nicht isolirte Functionen derselben Thätigkeit, und so finden wir auch in unserem Bewusstseyn unsere Eine Thätigkeit stets zugleich wollend, und dem Wollen gemäss etwas Bestimmtes bewirkend. Da aber die wollende Thätigkeit oder die Eine Thätigkeit als wollende die höhere und ehere ist der Wesenheit nach, so erscheint uns umgekehrt die Werkthätigkeit als die untergeordnete, durch die Function erst zu bestimmende, zu determinirende. Da nun diesem gemäss das Wollen stets auf ein Werk gerichtet ist, so kehrt die schon oben erwähnte Frage wieder: Was ist denn nun diess Werk des Geistes, was ist's, zu dessen Verwirklichung der Geist im Wollen seine Thätigkeit selbst bestimmt? Wir fanden bei der oben

angestellten allgemeinen Betrachtung: dieses zu Bewirkende ist das *Gute*, das, wozu der Geist bestimmt ist, seine Bestimmung, das, was er in der Zeit verwirklichen, in's Leben setzen, darleben soll; und zwar zuvörderst er selbst, sich selbst, seine Wesenheit soll der Geist verwirklichen als *sein Gutes;* seinen eigenen ewigen Begriff, seine eigene Idee, soll er wirklich machen in vollendet bestimmter, zeitlicher Eigenthümlichkeit des Lebens, in der unendlichen Bestimmtheit seiner zeitlichen Individualität. Er soll sich in der Zeit zu einem *wirklichen* Geiste machen, er selbst soll werden zeitlich verwirklichter Geist durch sich selbst, durch seinen eigenen freien Willen. Man kann also auch sagen: das Werk des Geistes ist seine allgemeine, ewige Wesenheit, seine Geistigkeit, dargebildet in zeitlicher Individualität. Da aber der Geist sich auch findet in wesenlicher Vereinigung mit anderen Wesen ausser ihm, so findet er seinen Willen auch in dieser Hinsicht auf das Wesenliche gerichtet, er erkennt dann an, dass er auch die Wesenheit anderer Wesen, mit welchen vereint er lebt, durch seine Freiheit mitbewirken und befördern soll, also die Idee seines Guten, was er durch Freiheit des Willens bewirken soll, erweitert sich auch auf alles Gute ausser ihm, insofern er es vermag, durch seine Kraft es verwirklichen zu helfen, es zu fördern. Sofern nun das Wesenliche für das Leben, d. i. das Gute, gethan werden soll und gethan wird durch die Freiheit des Willens, sofern ist es der *Zweck*, das, worauf die Werkthätigheit, wie sie der Wille bestimmt, gerichtet ist, oder was sie bezweckt. Aus dem nun, was oben und was soeben erklärt worden ist, ergibt sich, dass der Geist sich das Gute als Zweck setzen soll. Und die wesenliche, selbst gute, bleibende, zustandliche Bestimmtheit des Willens ist eben die, dass der Geist in freiem Willen seine Werkthätigkeit auf das Gute richte, sich stets und stetig das Gute zum Zwecke setze. Dass diess die Wesenheit des Wollens des Geistes ist, diess findet Jeder in sich, sobald sein Denken und Erkennen bis dahin entwickelt ist, und er muss es anerkennen, er mag wollen, oder nicht, dass das bleibende Gesetz für alles sein Wollen, für seine ganze Gesinnung dieses ist, rein und allein das Gute zu wollen, nur das Gute sich zum Zwecke zu setzen.

Gehen wir zur Wahrnehmung des *vierten Hauptpunktes.* Diess ist die Betrachtung des Wollens und des Willens *nach der Setzung und Gegensetzung*, Thesis und Antithesis, und nach der daran als Form sich findenden *Bejahung* und *Verneinung.* Es ist also zu betrachten, inwiefern unser Wollen positiv ist, Setzung an sich hat und Bejahung, und inwiefern es auch verneinte Setzung zugleich an sich nimmt. Ich behaupte nun, Jeder werde finden, dass sein Wollen sowohl bejahte Setzung an sich hat, als auch verneinte Setzung, als auch beide mit einander vereint, und zwar, erstens, *in Ansehung des Wollens selbst*, als Thätigkeit, dann aber auch, zweitens, *in Ansehung des Inhaltes*, Gegenstandes, Zweckes des Wollens. Untersuchen wir also zuerst, in-

wiefern sich Bejahung und Verneinung und beide zugleich an dem Wollen selbst finden. Da finden wir zunächst, dass das Wollen selbst entweder gesetzt seyn kann, oder nicht gesetzt, d. h. dass wir etwas entweder wollen können, oder nicht-wollen können. Man drückt diess gewöhnlich so aus, dass wir voluntatem und noluntatem haben, volitionem et nolitionem. Aber es kommt auch beides bedingterweise zugleich vor, dass der Geist zum Theil will, zum Theil nicht-will in verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Hinsichten. Aber das Nichtwollen findet nur in Ansehung eines bestimmten endlichen Gegenstandes statt, und in Ansehung bestimmter Willenacte; in Bezug auf das Wollen überhaupt, auf das ganze Wollen, ist Nichtwollen unmöglich, weil wir wollen müssen, wir mögen wollen, oder nicht. Von diesem Wollen, oder Nichtwollen ist, zweitens, Bejahung und Verneinung verschieden, die am Willen sich findet; denn der Wille bezieht sich immer auf einen Zweck; jeder wirkliche Wille nun in Ansehung eines bestimmten Gegenstandes will entweder bejahig diesen Gegenstand realisiren, oder aber der wirkliche Wille will seinen Gegenstand theilsetzen, theilverneinen. Diese Beziehungen drücken wir gewöhnlich so aus: wir wollen etwas, oder wir wollen etwas nicht, d. h. wir wollen, dass etwas nicht ist, oder wir wollen, dass es zum Theil ist, zum Theil nicht ist. Dieses Letztere kommt in folgenden Verhältnissen vor. Erstlich, wenn wir einen ganzen Gegenstand in der einen Hinsicht wollen, in der anderen Hinsicht nicht-wollen; zweitens, wenn man einen Theil eines Gegenstandes will, den anderen Theil aber nicht-will; drittens, wenn man nur einen Theil des Gegenstandes wollend umfasst, und zwar in der einen Hinsicht ihn verwirklichen will, in der anderen Hinsicht aber ihn nicht-will. Diess ist nun die innere Bejahtheit und Verneintheit des Wollens selbst als Wollens. — Nun haben wir aber auch, zweitens, die Bejahtheit und Verneintheit des Wollens zu betrachten in Ansehung des Gewollten, des Inhaltes, so dass die Bejahung und Verneinung am Gewollten haftet, dass das Gewollte bejaht, oder verneint, oder beides ist an sich. In dieser Hinsicht finden wir nun folgende Momente. Erstens kann der Gegenstand der Werkthätigkeit oder der Zweck in Bezug auf das Wollen bejahig seyn, so dass er gewollt wird, oder gewollt werden soll. Diess findet dann statt, wenn dieser Gegenstand an sich ein Wesenliches ist für das Leben des Geistes, wenn die Sache gut ist, welche er bezweckt, oder wenn sie wirklich gedacht ist, ein Gut ist für den Geist. Dann bezieht sich die Sache positiv und affirmativ auf das Wollen, und bringt einen bejahigen Willen hervor, nämlich dieses Wesenliche zu verwirklichen. Aber es kann der Gegenstand der Werkthätigkeit, zweitens, auch verneinig sich beziehen auf das Wollen, negativ; diess ist dann der Fall, wenn der Inhalt dieses Zweckes in Ansehung des Lebens des Geistes wesenwidrig ist, wenn der Inhalt davon nichtgut ist, und wenn der Inhalt ein Nichtgut ist, ein Uebel, ein Schädliches, Verderbliches

für das Leben des Geistes. Dann fordert der Gegenstand, der allgemeinen Wesenheit des Wollens zufolge, ein Nichtwollen, einen verneinigen Willen. Es kann aber auch, drittens, der Gegenstand der Werkthätigkeit beides zugleich seyn, zum Theil in bejahter, zum Theil in verneinter Beziehung zu dem Leben des Geistes, zum Theil gut, zum Theil nichtgut. So fordert ein solcher Zweck, sofern er gut ist, einen bejahigen Willen, sofern sein Inhalt aber schlecht ist, dem Leben des Geistes widerwärtig, einen verneinigen Willen, er soll zum Theil gewollt, zum Theil nicht-gewollt werden. Und hierbei finden wir folgendes Gesetz in Ansehung des Verhältnisses der inneren und der sachlichen Bejahung und Verneinung des Willens. Es soll die innere Bejahung und Verneinung des Willens genau entsprechen der sachlichen Bejahung und Verneinung des gewollten Zweckes. Ein bejahter Zweck soll von einem bejahten Wollen umfasst werden, ein verneinter Zweck von einem verneinten Wollen, und ein Zweck, der zum Theil bejahig und zum Theil verneinig ist, dem soll entsprechen ein zum Theil bejahtes und zum Theil verneintes Wollen.

An dieser Stelle nun, wo die Bejahung und die Verneinung des Willens erkannt ist, können wir auch beobachten, inwiefern das Wollen ein *Wählen* ist, inwiefern der Wille eine Wahl in sich schliesst. Insofern nämlich der Gegenstand der Werkthätigkeit, der Zweck des Wollens, ein Mannigfaltiges ist, so kann der endliche Geist nicht alles, was an sich möglich ist, bewirkt zu werden, auf Einmal wollend umfassen; sondern als endlicher Geist kann er seine Willenthätigkeit nur auf einen Theil des Möglichen richten; er muss also aus dem ganzen Gebiete des möglichen Wollens ein Bestimmtes zu Bewirkendes auswählen oder *küren*, erküren, d. i. sein Wille ist Wahl, Willwahl und Willkür. In Ansehung des Wortes: Willkür, aber muss ich erwähnen, um Missverständnissen vorzubeugen, dass an sich Willkür soviel heisst als Willwahl, also sowohl vom guten Willen gilt als vom schlechten Willen. Jetzt aber pflegt man das Wort: Willkür, nur zu gebrauchen von dem gesetzlosen Willen und darunter die rein grundlose Willkür zu verstehen. Diess ist ein Missbrauch dieses alten guten Wortes. Zurücksehend auf die Sache zeigt sich also, dass die Willwahl auf folgenden beiden Momenten beruht: erstens, auf der Mannigfaltigkeit dessen, was an sich möglich ist, dann auf der endlichen Bestimmtheit des in der Zeit wirkenden Geistes. Fragen wir nun näher, wozwischen oder woraus der Willen des endlichen Geistes wählt, so unterscheiden wir Gutes und Nichtgutes, und das, was zugleich gut und nichtgut ist in verschiedenen Hinsichten. Demnach ist zu untersuchen, ob der Geist zwischen Gutem und Gutem wählt, oder zwischen Gutem und Bösem, oder zwischen Bösem und Bösem. Alles diess Dreies kommt in unserem Bewusstseyn vor. Wir finden, erstens, dass wir zwischen Gutem und Gutem wählen; z. B. wenn ich vorwähle die Wissenschaft vor der Kunst

zu meinem Beruf, so ist beides gleichgut, ich wähle hier zwischen Gutem und Gutem. Wenn ich aber wähle zwischen der Thätigkeit und Unthätigkeit, so wähle ich zwischen Gutem und Bösem. Oder wenn ich wähle, ob ich die Wahrheit sagen, oder lügen soll, so wähle ich wiederum zwischen Gutem und Bösem. Wenn ich aber mich entschlossen habe, etwas Böses zu thun, und wähle unter der Art, wie ich es vollbringe, so wähle ich zwischen Bösem und Bösem, wie wenn einer wählt, ob er den Anderen morden soll durch Vergiften, oder Todtstechen. Da aber diese Wissenschaft für das ganze Leben von der ersten Wichtigkeit ist, so müssen wir alle Fälle vollständig betrachten, um in dieser Hinsicht die Natur unseres Wollens genau zu erkennen. Folgende sind die Fälle, die wir zu betrachten haben. Um den Plan kurz darzustellen, bezeichne ich Gutes mit G, Böses mit B, und was gut und bös ist, mit V, Vermischtes. Ich kann also wählen zwischen Gutem und Gutem, GG; ich kann auch wählen zwischen Gutem und Bösem, GB, auch zwischen einem Guten und Vermischten, GV; auch zwischen Bösem und Bösem, BB, auch zwischen Reinbösem und Vermischtem, BV, und ich kann auch wählen zwischen zwei Fällen, wovon beide vermischt, theils gut, theils böse sind, VV. Diese sechs Fälle umspannen also die Verschiedenheit der Willenwahl, und sie sind es, die wir in der nächsten Betrachtung kurz durchgehen müssen.

Wir haben also zunächst die *Lehre von den Willenacten in der* 25.
Mannigfalt ihrer Fälle zu betrachten.

Der *erste* der im Allgemeinen schon verzeichneten Fälle ist, dass der Geist *zwischen Gutem und Gutem* wählt. Diess aber ist der ursprüngliche Fall der Willenwahl; denn, wie im Vorigen sich zeigte, es ist die innerste Wesenheit des Wollens, gerichtet zu seyn auf das Gute d. i. auf das Wesenliche; das Gute aber ist in sich und an sich ein Mannigfaltiges, und zwar in jeder Art ein unendliches Mannigfaltiges, nie zu Erschöpfendes. So ist z. B. das Wahre, die Wahrheit, ein unendliches Ganzes, eine unerschöpfliche Aufgabe für die vernünftige Forschung des Geistes; ebenso das Schöne enthält einen unendlichen Reichthum besonderer Gestaltungen in der Kunst; ebenso die wesenlichen gesellschaftlichen Verhältnisse der Geister sind unerschöpflich mannigfaltig. Nun aber findet der Geist sich endlich, er findet, dass er immer nur ein ganz bestimmtes Gutes aus der unendlichen Fülle des Einen Guten verwirklichen kann. Wenn demnach der Geist überhaupt das Gute, das ganze Gute, und für immer, als Gegenstand und Zweck seines Willens anerkannt hat, so muss er dann zu jeder Zeit eine Auswahl eines bestimmten Guten treffen, welches gerade jetzt für ihn in seinem individuellen Leben das *Beste* ist. Damit nun der endliche Geist zwischen Gutem und Gutem wählen könne, ist erforderlich, dass er schon das ganze Gebiet desjenigen Guten kenne, innerhalb dessen die Wahl soll getroffen werden; zweitens muss er schon im Allgemeinen das-

jenige Gebiet des Guten wollend ergriffen haben, worin er eine Auswahl zwischen Gutem und Gutem treffen soll. Wenn z. B. der denkende, Wahrheit forschende Geist sich wollend bestimmen soll, wenn er wählen soll zwischen den Gegenständen seiner Forschung, so muss er schon die Wahrheit als ein Gutes anerkannt haben, sich überhaupt schon entschlossen haben, Wahrheit zu forschen, und er muss schon einigermassen die innere Mannigfalt des weiter zu erforschenden Wahren kennen, wenn er den Gegenstand seiner Forschung mit Bestimmtheit auswählen soll.

Da nun, wie vorhin bemerkt, alles Gute an sich unendlich ist, so wird es auch dem endlichen Geiste in der unendlichen Zeit nie an Stoff fehlen, aus welchem er dasjenige Gute auswähle, was er soeben vollbringt, folglich aus Mangel an vorhandener Beschäftigung, an Arbeit, an Gutem, braucht der endliche Geist nie Böses zu erwählen. Vielmehr hätte der Geist seiner eigenen Wesenheit nach, die auf das Gute ewig gerichtet ist, und der Wesenheit des Guten nach, wonach es unerschöpflich ist, immerhin nur zwischen Gutem und Gutem zu wählen. Ja zu dieser bestimmten Wahl zwischen Gutem und Gutem brauchte der Geist das Böse gar nicht zu kennen. Denken wir uns einmal einen Geist, der das Nichtgute des Bösen noch gar nicht kannte und gar nicht begehrte, so wird ein solcher in reiner Unschuld nur im Guten stehen, sein Wille würde wählend nur von Gutem zu Gutem fortschreiten. Diess ist die Idee der gottähnlichen oder, wie man bildlich sagt, der himmlisch reinen, kindlichen, englischen Unschuld in Ansehung des Wollens; ein solcher Geist wollte also in diesem reinen Zustande lediglich das Gute, wie Gott, aber das Böse gar nicht; denn er kannte es nicht einmal. Es wäre also in seiner Unschuld ein solcher endlicher Geist in Ansehung seines Wollens ein reines Ebenbild der Gottheit, er wäre heilig im Endlichen und Bedingten, wie Gott heilig gedacht wird im Unendlichen und Unbedingten. Aber in einem solchen Zustande kann ein endlicher reiner Geist nicht als lebend gedacht werden, es ist unmöglich, dass der endliche Geist ohne Erkenntniss des Bösen bleibe, aus folgenden Gründen: erstens, aus einem Grunde, der aus der Wesenheit der Erkenntniss hervorgeht, weil uns mit der Erkenntniss der bejahten Wesenheit zugleich auch der Gedanke der Verneinung gegeben ist, welcher Gedanke der Verneinung sich zugleich mit dem Gedanken der Bejahung eines Endlichen einstellt. Sowie also mit Klarheit das Gute im Endlichen gedacht wird, so stellt sich auch der klare Gedanke der Verneinung des Guten ein, ich meine, der blosse Gedanke des Nichtguten selbst, ohne dass das Gemüth diesem Gedanken Beifall gibt, oder dass schon eine Neigung zum Bösen angenommen würde und eine Begehrung desselben, bildlich gesagt: an dem Baume der Erkenntniss des Guten wächst auch die Erkenntniss des Bösen. Aber es ist noch ein zweiter Grund, auch ein ewiger Sachgrund, wesshalb

der endliche Geist ohne Erkenntniss des Bösen nicht leben kann; denn in dem Weltlaufe, d. i. in der Entfaltung des Zusammenlebens aller endlichen Dinge, worin der endliche Geist auch mit verflochten ist, ist das Wesenwidrige, das Uebel, das Böse, zum Theil wirklich und geschieht, es wird verübt, und die Grundwissenschaft oder Metaphysik lehrt, dass und warum diese Beschaffenheit des endlichen Lebens unvermeidlich ist, warum im Weltall an dem Leben endlicher Wesen das Gute mit Bösem vermischt ist. Sowahr also der endliche Geist innerhalb des endlichen Gesammtlebens sich entfaltet, sowahr wird ihm die Erkenntniss des Bösen zutheil. Aber noch höhere Gründe sind es, wesshalb der Geist ohne Erkenntniss des Bösen nicht bleiben kann, wenn er seine eigene Wesenheit in der Zeit vollenden soll. Erstens, der Geist ist bestimmt und fähig zu vollständiger Erkenntniss alles dessen, was ist und wird, er ist bestimmt und fähig, auch in der Vollwesenheit seiner Erkenntniss im Endlichen gottähnlich zu seyn. Demnach ist selbst in der Idee der Vollendung des endlichen Geistes im Erkennen die ewige Forderung mitenthalten, dass er auch das Wesenwidrige und Böse erkenne, sowohl inwiefern es möglich ist, als auch inwiefern es wirklich ist. Es wird freilich aber nicht gefordert, dass der endliche Geist an dem erkannten Bösen den geringsten bejahigen Antheil nehmen solle, es wird somit nicht gefordert, dass er selbst es bejahend, affirmirend, hegen und befördern solle. Hierin aber ist auch der endliche Geist der Gottheit ähnlich; denn Gott erkennt auf unendliche Weise auch alles Wesenwidrige und Böse, was in den endlichen Dingen, sofern sie leben, möglich und wirklich ist, ohne dass dadurch Gottes Heiligkeit gestört oder getrübt würde, ohne dass Gott gedacht werden dürfte als den geringsten bejahten Antheil nehmend an dem geringsten von allem Bösen; mithin schon zu der gottähnlichen Vollendung der Erkenntniss des endlichen Geistes wird gefordert, dass er auch das Böse erkenne. Aber es ist ferner noch ein höherer Grund in der Bestimmung des endlichen Geistes, wesshalb zu seiner Vollendung die Erkenntniss des Bösen gehört. Denn darin eben soll der endliche Geist sich gottähnlich als ganzes Wesen vollenden, dass er das Böse auf alle Weise verneine, vernichte, dass er es bekämpfe und bestreite, worin folgende Forderungen enthalten sind. Erstens, dass er selbst das Böse nicht wolle, und thue, obwohl er das Böse mit Klarheit durchkennt, obwohl er die werkthätigen Kräfte hat, es auszuüben, und obwohl untergeordnete Triebe und Begehrungen, Neigungen und Abneigungen ihn zum Wollen und Thun des Bösen verlocken. Zweitens, die Forderung, dass er an allem Wesenwidrigen und Bösen, was er in der Weltbeschränkung der endlichen Wesen und Kräfte vorfindet, was um ihn geschieht, keinen bejahten Antheil nehme, dass er dem Weltlauf zum Bösem nicht folge, dass er es nicht wolle und nicht thue, und wenn Millionen endlicher Geister um ihn selbst ohne alle Gewissenvorwürfe, ja mit Stolz, das

Böse ausüben, dass also der endliche Geist mehr Gotte zum Guten gehorche, als den endlichen Wesen und den Menschen, die ihn zum Bösen verlocken. Drittens, die Forderung, dass der endliche Geist an seinem endlichen Theile das Wesenwidrige und Böse in ihm selbst und um ihn auf alle rechtgemässe Weise verneine, vernichte, und den Geist und das Leben davon heile, so zwar, dass er dem Bösen Reingutes entgegensetze, dass er nicht Böses mit Bösem zu vertreiben, dass er das Böse nicht mit gleichen Waffen zu bekämpfen unternehme. Diess ist in dieser Hinsicht des Menschen schöne und erhabene Bestimmung. Diese aber kann er nicht erfüllen, wenn er nicht, sowie das Gute, auch das Böse genau durchkennt, eine göttliche Bestimmung, welcher der Mensch nur Genüge leisten kann in dem Lebenalter seiner Reife, wenn er die dritte Stufe seiner Lebenbildung betreten hat, und auch dann nur mit Hülfe Gottes. Nur auf diesem Wege zu seiner sittlichen Bestimmung fortschreitend, kann der endliche Geist zu der besonnenen endlichen Heiligkeit der Gesinnung gelangen, welche sich bewusst ist, dass recht wohl bekannte Böse mit Freiheit des Willens ganz und für immer zu verwerfen Aus diesen Gründen nun wird also der endliche Geist zur bestimmten Zeit seiner Lebenentwicklung unvermeidlich das Böse und das Gute unterscheiden lernen, er wird zur Erkenntniss des Guten uud des Bösen gelangen. Diess ist ein wichtiger, entscheidender Wendepunkt in der Entwicklung des Lebens endlicher Geister, ein Punkt, worin alsdann der Mann in seiner ganzen leiblichen Entwicklung die Grenze der Kindheit überschreitet.

Betrachten wir also den endlichen Geist des Menschen, der das Böse kennt, ahnend oder wissend, so treten darin die übrigen fünf Fälle der Willenwahl ein, wo in beiden Gliedern oder in Einem das Böse vorkommt. Nach dieser Voraussetzung also wird es nun möglich seyn, den *zweiten* Fall zu erkennen, wo der menschliche Geist *zwischen Gutem und Bösem* wählt. Für diesen Fall wird Folgendes vorausgesetzt: dass der wirkende Geist die Werkthätigkeit oder die Kraft besitze, das Böse, nachdem er es gewollt hat, zu vollbringen, und wenn dieser Fall rein eintreten sollte, so müsste der menschliche Geist ebenso das Gute, als auch das Böse, rein als Böses, erkennen. Setzen wir nnn den Fall, dass ein endlicher Geist von der einen Seite ein Reingutes, von der anderen Seite ein Reinböses erblicke, so behaupte ich, dass er das Böse nicht werde wollen können, sondern dass er in diesem Falle lediglich das Gute zu ergreifen fähig sey Denn sollte gesetzt werden, dass der endliche Geist das Böse als Böses wolle, so müsste er seine eigene Wesenheit theilweis verneinen und nichtwollen, welches unmöglich ist, weil jedes Wesen nur das ist, was es ist, und nur das affirmiren kann, was zu seiner Wesenheit gehört. Jeder endliche Geist also, der einsieht, dass irgend etwas rein und ganz böse ist, muss es verwerfen, er mag wollen, oder nicht, gerade sowie jeder endliche Geist, wenn er die Wesenheit eines Gegenstandes einsieht, der Wahrheit nicht widerstehen kann, sondern sie anerkennen muss. Wenn

mithin ein endlicher Geist etwas als Reinböses erkennt, so wird er, obschon er die untergeordneten Kräfte hätte, es zu erreichen, es doch nicht wollen können. Diese Behauptung muss jede Erfahrung bestätigen, weil jede Erfahrung mit der ewigen Wahrheit übereinstimmen muss. Nun ist mir gar wohl bekannt, dass bei weitem die meisten Philosophen behaupten, es sey im endlichen menschlichen Geiste ein ursprünglicher reiner Hang zu Reinbösem, und es könne daher der menschliche Geist auch belieben, das Böse rein als Böses zu wollen, und wenn es nur wäre, um die Macht seiner Willkür zu bewahrheiten. Dieses behauptet sogar *Kant* und nach ihm *Fichte*; auch *Schelling* hat darüber nicht in's Klare kommen können, wie Sie in seiner Abhandlung „von der menschlichen Freiheit" finden werden. Aber das Zeugniss aller gedenklichen Philosophen gilt nichts gegen die ewige Wahrheit. Ich behaupte, dass Jeder, der sich selbst beobachtet, und sich bei diesem Selbstbeobachten nicht selbst Unrecht thut, sondern richtig sucht, einen solchen reinen Hang zu Reinbösem in sich nicht entdecken werde. Da gibt es nun aber wieder Viele, die da behaupten, sie selbst finden zwar solcherlei in ihrem Herzen nicht, wenn sie aber die Mehrheit der Menschen betrachten und die Menge der boshaften Entschliessungen, so können sie nicht umhin, zuzugestehen, dass doch in vielen Menschen ein solcher Hang sich vorfinde. Ich behaupte aber, dass alle diese nicht richtig beobachten, sondern dass sie das für einen Hang zu Reinbösem voreilig annehmen, was bloss eine Neigung ist zu etwas an sich Bösem, was aber der irrende Mensch für gut oder wenigstens mit dem Guten untrennbar verbunden erachtet. Sehen wir nochmals auf die Beschaffenheit des Bösen als solchen hin, dass es der Wesenheit widrig ist, so ist es ja offenbar, dass es als solches nicht einmal Lust machen kann, nicht einmal eine Neigung auf sich zu ziehen vermag, dass also nicht einmal durch das Reinböse in dem Gemüth eine Neigung dafür entspringen kann, geschweige denn gar ein reiner Wille des Bösen. Doch wir sehen ja gleichwohl, dass der Mensch als Geist sich oft und vielmals zu dem Bösen entschliesst und es auch vollbringt, wie besteht diese Erfahrung mit der vorher dargestellten Wahrheit? Hier entsteht die schwierige Frage nach dem Grunde der Möglichkeit, dass der endliche Geist seinen Willen zum Bösen neigt. Gründlich und ganz wissenschaftlich kann freilich diese Frage nur metaphysisch beantwortet werden. Hier kann ich nur die Hauptergebnisse aussprechen, welche die vorurtheilfreie Beobachtung jedes Geistes an die Hand gibt. Da findet sich nun Folgendes: der endliche Geist will und entschliesst sich zu dem Bösen und wählt es vor dem Guten, wenn er nicht einsieht, dass das Gewählte rein und ganz ein Böses ist, er hat dann bei seiner Schlechtigkeit nichts Arges. Er wählt es, weil es ihm ein Gutes zu seyn dünkt. Oder er denkt, zweitens, es sey zwar nicht gänzlich gut, vielleicht gar im Allgemeinen ganz zu verwerfen; aber für ihn sey es nicht böse, es könne von ihm nicht verlangt werden, es zu vermeiden, weil er ja ein endliches,

unvollkommenes Wesen sey, und weil die Umstände zu schwierig seyen, unter welchen er lebt. So z. B. Mancher erkennet an, dass das Lügen an und für sich vernunftwidrig, schlecht, gänzlich verwerflich sey, aber, meint er doch, für alle endliche Wesen und insonderheit für ihn in seinem Lebengedränge sey das Lügen doch nicht zu vermeiden,. weil durch Lügen er sich manche Schwierigkeiten erleichtere, sich manches Gute, oder Nützliche verschaffe. Also, meint er, ein reiner Geist, der als Engel unter Engeln lebt, soll freilich nicht lügen, aber als ein endliches Wesen, in dem Gedränge der Weltbeschränkung, sey ihm nicht zu verdenken, wenn er je zuweilen mit den Lügenden lüge, wenn er mit dem Strome der Lügenhaftigkeit auch fortschwimme. Oder, drittens, der menschliche Geist, der das Böse für das Gute wählt, denkt, dass das an sich auch für ihn Böse doch deswegen mit in den Willen aufgenommen werden müsse, weil daraus für ihn ein reines Gut hervorgehe, weil diess Böse ein Gut befördere, welches wirklich zu machen er verpflichtet sey, er aber von jenem Bösen nicht lostrennen könne. Was ist gewöhnlicher, als folgende Behauptung: aus dem Bösen komme gar vieles Gute, und selbst Gott lasse gar vieles Böse zu, weil daraus Gutes folge? Jeder menschliche Geist, der in diesem Wahne steht, dass aus Bösem Gutes kommen könne, kann nicht anders handeln und wollen, als dass er sich zn allem dem Bösen entschliesst, wovon er meint, dass daraus ein Gutes komme. Soll ich nun hier dieses gewöhnliche Urtheil wissenschaftlich prüfen und widerlegen, so setzt das weit tiefere Selbstbeobachtung voraus, ja es könnte nur im Zusammenhange der Metaphysik geschehen, daher kann ich hier nur meine Ueberzeugung bekennen: dass nämlich Böses als Böses nie Gutes stifte, dass ferner Böses als Böses nicht einmal das Gute befördere, dass aus Bösem als Bösem nie irgend ein Gut komme, und dass daher nicht behauptet werden darf, Gott lasse das Böse zu, weil und damit daraus ein Gut folge. Wohl aber diess kann behauptet werden, dass trotz allem Bösen, was endliche Wesen verüben, die Gottheit doch alles zum Besten lenke. Ich habe diese Lehre in streng-wissenschaftlichem Zusammenhange dargethan im metaphysischen Theile der Vorlesungen über das System der Philosophie.

26. Nachdem wir zuletzt die beiden Hauptfälle erörtert haben, inwiefern der endliche Geist wählen könne zwischen Gutem und Gutem und zwischen Gutem und Bösem, so werden nun auch die übrigen vier Fälle leicht zu erörtern seyn. Zunächst fragen Sie: inwiefern findet eine Wahl statt zwischen einem Guten und einem solchen, was aus Gutem und Bösem vermischt ist? Da hier gewählt werden soll zwischen dem, was der Wesenheit des Geistes gemäss ist, und dem, was nur zum Theil der Wesenheit des Geistes entspricht, so wird in diesem Falle das Reingute vorgewählt, wenn vorausgesetzt wird, dass der Geist einsieht, dass das Entgegenstehende mit Bösem vermischt ist. Dass es aber

wirklich solch Vermischtes gibt, was als Gegenstand der Wahl sich darstellen kann, das ist schon aus der Wahrnehmung klar, dass irgend etwas Bestimmtes, was gethan werden kann, in der einen Hinsicht wesenlich, gut, ist, aber in anderer, zumal in untergeordneter Hinsicht, der reinen Wesenheit des Geistes widerstreitend. Wenn z. B. irgend etwas, was an sich vernünftig ist, demungeachtet in untergeordneter Hinsicht Lust macht, oder Schmerz verhindert, so ist an sich der Zustand der Lust der Wesenheit des Geistes gemäss. Nur aber als Beweggrund ist die Lust zu verwerfen, und nur dann ist an sich die Hervorbringung der Lust dem Geiste zuwider, wenn dadurch lediglich ein untergeordnetes Verlangen gestillt wird, dabei aber ein höheres geistiges Begehren entweder unbefriedigt bleibt, oder verhindert wird. Wenn nun z. B. ein Geist so gestimmt ist, dass er noch ohne Besonnenheit der Lust folgt, dass er sich untergeordneten Neigungen und Begierden ganz hingibt, so wird es leicht geschehen, dass er sogar das mit Bösem vermischte Gute dem, was reingut ist, vorzieht. Das würde von dem Augenblicke an nicht geschehen, wo dieser Geist zu wahrer Einsicht und zu dem allgemeinen Entschluss gelangt wäre, nicht die Lust zum Beweggrunde seines Wollens zu machen. Hierbei aber entspringt nun eine sehr schwierige Frage, nämlich diese: ob nicht überhaupt der endliche Geist alles dasjenige Gute, dem irgend etwas Böses beigemischt ist, von seiner Willkürwahl gänzlich ausschliessen solle. Diese Frage ist freilich nur in der metaphysischen Sittenlehre zu beantworten. Hier kann bloss geschichtlich diess erwähnt werden, dass diese metaphysische Sittenlehre hierüber behauptet: dass der rein gutgesinnte endliche Geist zwar das Wesenwidrige im Weltlaufe mit hinnehmen müsse, insofern er es nicht zu verhindern und nicht von dem Guten zu trennen vermag, dass er aber durchaus nicht selbst das Wesenwidrige hervorbringen, mit Wissen und Willen hegen und fördern dürfe. So z. B. ist es für den endlichen Geist, der äusserlich mit der menschlichen Gesellschaft verbunden lebt, durchaus nicht möglich, die Lügenhaftigkeit ausser sich zu entfernen; es kann daher nicht verlangt werden, dass er sich sofort alles gesellschaftlichen Verhältnisses entschlage mit solchen Menschen, von denen er sogar weiss, dass sie lügenhaft sind. Aber er soll selbst nicht nur nicht lügen, sondern dem Lügen Anderer auf keine Weise Vorschub thun, noch es befördern, dass die Lüge für Wahrheit gelte. Und ebenso in allen anderen Fällen, wo sich im Weltlaufe dem Reinguten Böses beigemischt findet. Wer also, insofern er zwischen Gutem und Vermischtem wählen soll, und sofern von ihm das Böse als solches an dem Vermischten erkannt wird, dennoch daran billigend und es fördernd theilnehmen soll, der muss als wollender Geist schon nicht mehr, oder noch nicht rein im Guten seyn. Er ist dann schon aus der reinen, ganz guten Gesinnung abgefallen, insofern also entweiht und entheiligt. Aber er beabsichtigt diess nicht, es begegnet

ihm so, weil er in dem Grundirrthume ist, dass Böses um des Guten willen von ihm gewählt werden dürfe, oder gar gewählt werden solle. Dieser Irrthum aber beruht wieder auf dem schon erwähnten, noch tieferen Irrthume, dass aus Bösem Gutes kommen könne. Ein solcher Geist also, der das an dem Guten haftende Böse mitwählt, es selbst befördernd um des Guten willen, ist aus der Reinheit des Guten herabgefallen in den unreinen Strudel des Weltlaufes. Hiernach ist nun auch leicht zu ermessen, inwiefern zwischen Bösem und Bösem gewählt werden kann. Das Böse oder Wesenwidrige ist auch in seiner Art unerschöpflich mannigfaltig, und Wer sich einmal in's Böse verliert, dem wird niemals das ein Grund werden, vom Bösen wiederum sich zu reinigen, dass er mit dem Bösen zu Ende gekommen wäre Ja in gewisser Hinsicht ist das Böse noch mannigfaltiger, als das Gute, geradeso wie der Irrthum viel mannigfaltiger ist, als die Wahrheit. Daher kann nicht geleugnet werden, dass, wenn ein endlicher Geist einmal dahin gekommen wäre, im Allgemeinen das Böse zu erwählen, er ohne Ende sich in's Böse vertiefen könnte, ohne jemals zum Guten zu gelangen. Das aber ist nicht möglich, dass irgend ein endlicher Geist im Allgemeinen das Böse erwähle als Böses. Mithin kann diese Erscheinung der Wahl zwischen Bösem und Bösem immer nur theilweis seyn, und dabei kann es nicht anders seyn, als dass der Geist, der zwischen Bösem und Bösem wählt, beiderlei Böses, wozwischen er wählt, entweder für Gutes hält, oder wenigstens für theilweis gut und für ihn gut.

Endlich, wenn zwischen Bösem und Vermischtem gewählt werden soll, so ist offenbar: wenn das Böse als rein Böses eingesehen würde, so würde dasjenige gewählt werden, was vermischt ist, was wenigstens zum Theil gut erschiene, wenn anders nicht der wählen sollende Geist dann lieber gar nicht wählt, weil er einsähe, dass er das Vermischte nicht wählen könnte, ohne selbst an dem beigemischten Bösen thätigen Antheil zu nehmen. Wenn aber der zwischen Bösem und Vermischtem wählende Geist das Böse nicht für böse hielte, oder für vermischt, so ist es für ihn eigentlich nicht eine Wahl zwischen Bösem und Vermischtem, sondern eine Wahl zwischen Gutem und Vermischtem, oder Vermischtem und Vermischtem. Was nun diesen letzteren Fall betrifft, die Wahl zwischen zwei Zwecken, welche beide nicht reingut sind, so ist wiederum offenbar, dass nach denselben Entscheidunggründen wird entschieden werden müssen; es wird das Vermischte nur ein Gegenstand für die vernünftige Wahl seyn, sofern jedes der beiden Vermischten gut ist, und sofern der wählende Geist sich mit dem beigemischten Bösen nicht bejahend zu vermengen braucht, wenn nämlich dieser wählende Geist schon zu der Ueberzeugung gekommen ist, dass er sich positiv und affirmativ mit dem Bösen nicht vermengen darf. Ist es aber ein Geist, der bis dahin nicht gelangt ist, so wird er dasjenige von dem Vermischten wählen, welches in seiner Meinung am wenigsten böse ist, wovon er meint, dass er es sich am

ersten verzeihen dürfe, daran positiven Antheil zu nehmen. In den erwähnten Vorlesungen über das System der Philosophie ist die reine Idee des Willens des Guten und des Bösen und die Idee der Weltbeschränkung metaphysisch dargestellt. Diese Entwicklung konnte freilich hier und sollte hier nicht geleistet werden, aber das ist doch eine von jenen vielen Stellen der Psychologie, wo es dem sich selbst beobachtenden Geiste einleuchtet, dass vollendete Selbsterkenntniss, ohne reine Vernunfterkenntniss, ohne Philosophie, nicht möglich ist. So kann nur die reine Vernunftwissenschaft über die Tiefe des Geistes im Wollen ursprüngliches Licht verbreiten, aber das ist eine merkwerthe und wichtige psychologische Thatsache der reinen Selbstbetrachtung des Geistes, dass er überall bei den wichtigsten Gegenständen der empirischen Betrachtung zu der grundwissenschaftlichen, philosophischen Untersuchung des Gegenstandes hingewiesen wird.

Fassen wir nun das Resultat der zweiten Wahrnehmung in wenig Worten zusammen. Das Wollen ist also die Bestimmung der Thätigkeit des Geistes selbst durch den Geist selbst, wodurch seine Thätigkeit, gemäss der Wesenheit des ganzen Geistes, mit Freiheit gerichtet wird auf die Verwirklichung des Wesenlichen in der Zeit, d. i. auf die Darstellung des Guten, mit Ausschluss der Verwirklichung des Nichtguten.

Wir haben nun in der ersten Wahrnehmung das Wollen nach seiner allgemeinen Wesenheit erkannt oder den Begriff des Wollens bestimmt, in der zweiten Wahrnehmung aber haben wir es nach seinen inneren Hauptmomenten betrachtet, nach den Wesenheiten, die an allem Wollen sich finden *). Demnach entspringt nun die Aufgabe, das Wollen nach seiner inneren Mannigfalt zu betrachten, und zwar lassen Sie uns hier zuvörderst von den Weiterbestimmungen der Thätigkeit des Wollens ausgehen.

Es sey also die Aufgabe der *dritten Wahrnehmung: Die Thätigkeit des Wollens weiterzubestimmen*, sie in ihrer Mannigfalt zu erkennen.

Die innere Weiterbestimmung der Thätigkeit des Wollens ist eine doppelte: zuvörderst sofern sie rein als Thätigkeit durch den *Geist selbst* bestimmt wird; dann aber auch sofern die Thätigkeit des Wollens durch ihren *Gegenstand*, durch das Gewollte bestimmt wird. Die Weiterbestimmniss der Willenthätigkeit als solcher durch den Geist gibt die Reihe der *Grundverrichtungen* des Wollens oder der Functionen des Wollens.

*) Nach einer Lehrbaubemerkung sollte noch folgen: 3) die Betrachtung des Wollens als Willenreihe und Willenlauf; 4) die Betrachtung des Wollens als Gewollniss, (nebenähnlich dem Gedächtniss und Gefühlniss) als Willengewohnheit und als Willenfertigkeit. — Die Eigenlebart des Gewollnisses, des ganzen Willenlaufs, macht den Willencharakter, den sittlichen Charakter des Menschen aus. Heft.

Die objective Weiterbestimmung des Wollens durch den Gegenstand gibt die *Grundwerkthätigkeiten* des Wollens, die Operationen, ganz auf ähnliche Weise, wie diess gefunden wurde bei der Weiterbestimmung der Thätigkeit des Denkens und des Gefühles.

Sehen wir also zuerst hin auf die Weiterbestimmnisse des Wollens als reiner Thätigkeit, sofern das Wollen durch den Geist selbst bestimmt wird, so finden wir folgende *drei Grundfunctionen der Willenthätigkeit:* erstens, wir müssen uns als wollendes Wesen *hinrichten* auf irgend eine bestimmte Werkthätigkeit, die eben durch den Willen bestimmt werden soll; z. B. wenn wir uns wollend hinrichten auf die untergeordnete Thätigkeit des Denkens, so reflectiren wir unsere Willenthätigkeit auf diesen Gegenstand, und zwar zunächst leiten wir die Thätigkeit des Wollens hin auf die Werkthätigkeit des Denkens, des Empfindens, oder einer anderen bestimmten Werkthätigkeit. Zugleich aber mittelst dieser Werkthätigkeit richten wir unsere wollende Thätigkeit hin auf ein bestimmtes Werk, welches, als *Zweck*, bereits als wirklich vorausgeschaut wird; z. B. wenn der Künstler sich selbst wollend bestimmt, ein Kunstwerk zu schaffen, so muss er zuerst sich wollend, d. i. selbstbestimmend, hinlenken auf seine Kunstthätigkeit, die das Kunstwerk erzeugt, und mittelst dieser auf den künftigen Gegenstand, auf den Inhalt dieses Kunstwerkes, was gebildet werden soll. Dabei zeigt sich nun zunächst, dass die Reflexion des Wollens auch auf sich selbst zurückgeht, d. h. dass wir uns selbst bestimmen zu einer bestimmten Verrichtung, dass also der menschliche Geist wollend mit Freiheit auch auf sein Wollen reflectiren kann, d. h. dass er mit freier Besonnenheit sein Wollen darauf richtet, und hierin vorzüglich besteht die vernünftige Besonnenheit des wollenden Geistes, der Vernunftcharakter, der den wollenden Geist von dem wollenden Thiere unterscheidet. Zweitens aber findet sich in Ansehung dieser Reflexion des Willens, dass sie in wesenlicher Wechselwirkung steht mit der Reflexion des Denkens und Fühlens. Denn, erstlich, jede Reflexion des Wollens, jede bestimmte Richtung des Wollens setzt schon eine bestimmte Reflexion des Denkens voraus in Ansehung der Werkthätigkeit und des Zweckes; sie setzt ebenso voraus, dass der Gegenstand des Wollens in das Gefühl aufgenommen sey, also auch Reflexion des Gefühls. Aber umgekehrt haben wir schon oben bemerkt, dass die Reflexion des Denkens und Empfindens wiederum auch schon bestimmte Richtung des Willens voraussetzt, woraus ersichtlich ist, dass diese drei Reflexionen in unserem Bewusstseyn und in unserem geistigen Leben stets untrennbar in, mit und durch einander sind.

Nachdem nun der Wille auf bestimmte Weise gerichtet worden ist durch Reflexion des Wollens, so tritt die zweite der Grundfunctionen des Wollens ein; diess ist das *Erfassen,* das Percipiren des Wollens, das Willenerfassen, wo dann der Gegenstand des Wollens aufgenommen wird in die wollende Thätigkeit. Wir drücken diess durch die Wörter aus: sich etwas zu Willen nehmen, etwas in *Ueberlegung* nehmen. Ohne dass die

zweite Function dazukommt, bleibt der Wille unbestimmt, er hat sich seines Gegenstandes noch nicht bemächtigt. In Ansehung dieser zweiten Function finden wir nun wieder, dass sie sich auf sich selbst bezieht, d. h. dass wir in Ueberlegung nehmen können, ob etwas soll in Ueberlegung genommen werden, oder dass wir uns mit uns selbst berathen können, ob etwas soeben jetzt berathen werden soll. Und auch hierin gibt sich die reflectirende Freiheit des wollenden Geistes kund. Auch steht das Willenerfassen in organischer Wechselbeziehung mit dem Denkerfassen und Gefühlerfassen; denn, soll ich etwas in Ueberlegung nehmen, so muss ich den Gegenstand denkend percipiren, ich muss ihn auch zu Herzen nehmen, d. h. fühlend percipiren. Und umgekehrt, soll ich mir etwas zu Gedanken nehmen, denkend percipiren und zu Herzen nehmen, fühlend percipiren, so muss ich es auch wiederum zu Willen nehmen, wollend erfassen. Aber dadurch, dass ich etwas wollend percipire, oder in Ueberlegung nehme, ist die Thätigkeit des Willens noch nicht durchbestimmt und vollendet.

Es muss noch die dritte Grundfunction hinzukommen, das Weiterbestimmen der Willenthätigkeit, das Determiniren, oder ich muss mich wollend *entscheiden*, mich vollendet bestimmen. Solange nun der Geist im Bilden dieser Bestimmtheit des Wollens beschäftigt ist, berathet er sich, überlegt er; sobald aber die erforderliche Bestimmtheit gewonnen ist, so entscheidet er sich, entschliesst sich, fasst einen *Entschluss*. Dann ist die Bestimmung seines Willens vollendet, er hat dann seinen Willen soweit bestimmt, als es zum Handeln nothwendig ist. Und ist ein solcher Entschluss genommen, ist die Determination der wollenden Thätigkeit entschieden, so erfolgt auch sofort die That, vorausgesetzt, dass nicht äussere Dinge und Verhältnisse die ganze Lage des Lebens in dieser Hinsicht verändern. Wenn aber der Entschluss genommen, und die Ausführung begonnen ist, so muss diese bestimmte Willenthätigkeit in dieser Bestimmtheit fortdauern und während der Ausführung allaugenblicklich weiterbestimmt werden. Es ist nicht so, dass der Wille nur erforderlich sey, um die Ausführung anzufangen, dass erst der Wille komme, hernach die That, sondern während des Ausführens, während der That, dauert der bestimmte Wille fort und wird selbst allaugenblicklich weiterbestimmt. Diess genau zu beobachten, ist wichtig für die Lehre der Zurechnung der Handlung oder der That. Denn ein blosser Wille, der noch nicht in der That verwirklicht worden ist, ist auch als Wille noch nicht ganz vollendet, weil er eben während der That andauernd sich halten und immer weiter bestimmt werden muss. Man kann also niemals behaupten, dass ein wollender Geist den Willen zu einer bestimmten Handlung als Willen vollkommen gehabt habe, bevor er die That zu Ende gebracht, erst mit der Vollendung der That war auch der Wille ganz vollendet, und vor der Vollendung der That konnte zwar der Wille bis zu einer gewissen Grenze vollendet

seyn, konnte aber auch noch umbestimmt werden. Z. B. es erwählt ein Mensch eine böse That, und fasst, ehe er sie beginnt, den festen Entschluss dazu, aber während er sich entscheidet, die That zu vollführen, und während der Vollführung der That selbst, tritt ihm erst das, was er thun will, lebhaft vor die Augen des Geistes, nimmt er es ganz zu Herzen bei dem Anblick der beginnenden Wirklichkeit, und vielleicht wird sein Entschluss dadurch wankend. Beharrt er aber bei dem Entschluss bis zur Vollführung, so ist gewiss, dass sein Wille gänzlich vollendet war zu dieser That; dann kann von einem bösen vollkommenen Willen dieser That die Rede seyn und eher nicht. Merken wir noch auf die Bedingungen, dass ein endlicher Geist einen Entschluss fasse. Sie sind zweifach: erstlich, die bewirkende Thätigkeit, die er anwenden muss. Wenn er sich nicht der Möglichkeit der Ausführung bewussst ist, wenn er nicht in sich die Kraft weiss, das Werk zu vollenden, so kommt er zu keinem festen Entschluss. Zweitens aber ist erforderlich, dass er das Werk, den Inhalt der That, hinlänglich kenne; denn nach der Beschaffenheit des Werkes richtet sich die Werkthätigkeit. Kennt er also das Hervorzubringende nicht genau, so kann er auch seine Werkthätigkeit nicht hinlänglich bestimmen, er kann also wieder nicht zu einem Entschluss kommen. Also vollständiges und genaues Inneseyn des hervorzubringenden Werkes sind die nothwendigen Bedingnisse, einen Entschluss zu fassen. Hieraus erkennen wir zugleich die negativen Bedingungen, wesshalb der endliche Geist unentschieden bleiben, wesshalb es seinem Willenentschluss an Festigkeit gebrechen kann, dass er leichtsinnig wolle, dass sein Entschluss leicht wechsle und von Entgegengesetztem zu Entgegengesetztem wanke. Diese Unentschlossenheit des
27. Willens beruht auf folgender Gradbestimmtheit: entweder kann nämlich der Geist den Zweckbegriff nicht in Bestimmtheit zustande bringen, er kann sich keinen bestimmten Gedanken von dem bilden, was er eigentlich will. Und dabei kommen wieder folgende Unbestimmtheiten vor. In Ansehung des Zweckes steht der Geist noch in Zweifel, was das Beste ist, eben weil er den Zweck noch nicht klar und bestimmt schaut. Daher kann er nicht entscheiden, ob dieser Zweck überhaupt gut, oder ob er jetzt wohl passend sey, oder nicht. Oder auch er kann nicht entscheiden, ob der noch unklar gedachte Zweck ausführbar seyn werde, oder nicht. Diess sind die Gradbestimmtheiten, die die Zweckbegriffe nehmen, und die es desshalb zu einem bestimmten Entschlusse nicht kommen lassen. Oder, zweitens, es fehlt dem Geiste die Bestimmtheit der Werkthätigkeit, der Thätigkeit, womit der Zweck erarbeitet werden soll. Er traut sich entweder nicht die Kraft zu, habe er sie nun, oder habe er sie nicht, oder er hat nicht die innere Kraft, sich werkthätige Kraft zu erzeugen und an's Werk zu bringen. Er hat als ganzes Wesen nicht Selbstmacht genug und selbstwirkende Kraft, es fehlt ihm die Kraft in der zweiten Potenz und ebendesswegen der Muth.

Hierin sind zugleich auch die Gründe enthalten, woher die herrschende oder habituelle Entschlossenheit, oder Unentschlossenheit eines menschlichen Geistes stammt, woher es kommt, dass der eine nach rüstiger Berathung sich fest entschliesst, der andere nicht einmal die Berathung die Kraft hat zu vollenden und unentschlossen schwankt. Es kommt darauf an, ob der Mensch den Zweck des Willens bestimmt schaut, oder nicht, ob er die Kraft, den Zweck durchzuführen, hat und in sich erkennt, und ob er die höhere Macht hat, über seine Kraft zu gebieten.

Es ergibt sich auch noch folgende Bemerkung. Wenn die Willenbestimmung nicht gründlich ist, nicht tief, nicht nach allen wesenlichen Bestimmungen vollendet, und es wird doch ein Entschluss gefasst, so ist so ein Entschluss oberflächlich, flach, leichtsinnig genommen, flau; daher ist er auch leicht änderlich, leicht umzustossen, dann muss die Festigkeit, die Unerschütterlichkeit des Willens fehlen. So sind z. B. alle Willenentschlüsse flau und flach und schwach, die bloss aus dem Antriebe der Lust und des Schmerzes, der Hoffnung und der Furcht, oder aus was sonst immer für einseitigen, untergeordneten Bestimmgründen genommen werden; aber die Entschlüsse stehen fest, die auf klarer, bestimmter Einsicht der Güte des Zweckes beruhen, auf der Anerkenntniss, dass dieser Zweck jetzt geboten und ausführbar sey, auf dem Bewusstseyn einer geordneten Kraft und dem höheren Bewusstseyn der Selbstmacht, über die werkthätige Kraft zu gebieten und zu walten. Alle Willenfestigkeit und Willenstärke ist von der Denkfestigkeit und Denkstärke, der tiefen gründlichen Einsicht mit abhangig und von dem tiefen, echten, wesenhaften Gefühle. Aber Leichtsinnigkeit, Unbeständigkeit, Fahrlässigkeit des Willens ist immer zusammen mit flachem, einseitigem, zerstreutem Denken und Empfinden.

Beziehen wir, ehe wir diesen Gegenstand verlassen, noch die Determination des Willens auf sich selbst, so finden wir, dass sie sich auch auf sich selbst bezieht; d. h. dass ich mich entschliessen muss, mich zu entschliessen. Wie es denn Jeder wird erfahren haben, dass bei wichtigen Angelegenheiten selbst wieder ein Entschluss dazu gehört, den Entschluss selbst zu nehmen und zur Reife zu bringen. Noch ist zu bemerken, dass der Bestimmung des Willens die Determination des Denkens und des Gefühls wesenlich entspricht. Denn gerade das ist einer der Grundcharaktere, der Vernunftcharaktere des Gewissens, dass die Determination des Willens sich nach der Weiterbestimmung des Denkens und des Gefühles richtet.

Diess nun sind die drei Grundverrichtungen oder Grundfunctionen des Wollens, oder diejenigen Bestimmtheiten der wollenden Thätigkeit, welche aus dem wollenden Geiste selbst hervorgehen als Wollen. Nun haben wir, zweitens, noch diejenigen Weiterbestimmungen der Willenthätigkeit zu betrachten, welche diese Thätigkeit durch ihren Gegenstand empfängt und durch ihren Inhalt. Aber ihr nächster Gegenstand

ist die Werkthätigkeit, die ja eben durch den Willen bestimmt wird, und ihr Inhalt ist ihr Zweck, oder das, was durch die Werkthätigkeit dem Willen gemäss soll verwirklicht werden. Sofern also die wollende Thätigkeit bestimmt wird durch die Werkthätigkeit und durch den Zweck, insofern hat sie bestimmte werkthätige Verrichtungen oder bestimmte Operationen. Dieser *werkthätigen Verrichtungen oder Operationen des Wollens* nun sind *drei*. Die erste Operation: den Willen auf einen *selbständigen, einfachen Zweck* in einem selbständigen, einfachen Willenact zu richten, z. B. wenn ein Künstler gerade dieses bestimmte Kunstwerk erzeugen will, oder wenn ein Denker gerade diesen bestimmten Gegenstand nur denken will. Diess ist die Operation, wodurch die einfachen Glieder unserer Willenreihe bestimmt werden, aus welchen dann die ganze Mannigfalt unserer ganzen Willenreihe besteht, und es entspricht diese Operation des Wollens der Operation des Begreifens oder selbständigen Schauens im Denken, und der Thätigkeit eines einfachen selbständigen Gefühles. Aber unsere Zwecke und die Thätigkeiten, welche der Herstellung dieser Zwecke gewidmet sind, stehen nicht einzeln, isolirt, sondern sie alle stehen zu allen in bestimmtem Verhältniss, sie bedingen sich wechselseitig und sollen auch zusammenstimmen zu gemeinsamen höheren Zwecken. Daraus entspringt die zweite Grundoperation des Wollens: die selbständigen einfachen Willenacte, gemäss den Verhältnissen der selbstständigen, einfachen Zwecke und der selbständigen, einfachen Werkthätigkeiten, auszubilden und zu bestimmen, so dass jeder bestimmte einfache Willenact immer richtig *im Verhältnisse bestimmt* sey zu jedem anderen einfachen Willenacte. Diese Verrichtung ist dasselbe für das Wollen, als das Urtheilen für das Denken, und als die Vereinbildung der Gefühle für das Gemüth. Aber eben hierdurch ist noch die höhere und höchste der drei Werkthätigkeiten des Wollens geboten. Denn die Verhältnisse einfacher Willenacte stehen selbst wiederum gegen einander im Verhältniss, und sie alle sollen zusammenstimmen zur Darstellung des Guten, zur Erreichung des ganzen Vernunftzweckes. Folglich müssen auch alle einzelnen Willenacte in ihrem bestimmten Verhältnisse gleichsam zusammenschliessen zur Einheit des Wollens, so dass *alle Willenacte und alle Verhältnisse der Willenacte sich gegen einander verhalten wie organische Theile Eines Vereinganzen;* also sowohl rein neben einander bestehende Willenacte, als auch rein sich wechselseits bedingende; auch so, dass der eine Willenact Grund, der andere Folge ist; ganz auf ähnliche Weise, wie durch die dritte Grundoperation des Denkens, welche gemeinhin Schliessen genannt wird, alle Gedanken zusammenstimmen, zusammenschliessen in Einer organischen Vereinigung des Denkens. Aber der Eine ganze Bestimmgrund dieser also verketteten Willenreihe, und der Grund der Einheit und der Harmonie derselben, ist das *Eine Gute* als der *Eine Vernunft-*

zweck, worin und wodurch alle untergeordneten Vernunftzwecke, in Einer organischen Reihe von einzelnen Willenacten gefasst, in Einer individuellen Harmonie zusammenschliessen. Und sowie vom Schauen oder Erkennen verlangt wird, dass es im vollendeten Geiste eine in sich beschlossene Harmonie, Ein Vereinganzes sey von wohlverbundenen Gliedern, und sowie von dem Gefühle gefordert wird, dass es Eine reichhaltige Harmonie aller Gefühle in dem Einen Grundgefühle sey, so gilt von dem Wollen des vernünftigen Geistes die höchste Forderung, dass es Ein in sich harmonisches, organisches, individuelles Vereinganzes sey aller in dem Einen Guten unter sich beschlossenen einzelnen Willenhandlungen oder Willenacte, welche in der Harmonie aller besonderen und einzelnen Zwecke zusammenstimmen zu der individuellen Darstellung des Guten im Leben jedes einzelnen endlichen Geistes. Jeder endliche Geist nun vollführt jene drei Functionen und diese drei Operationen in der Zeit stetig und ununterbrochen in einem ganz eigenthümlichen Lebenspiele; und in einer organischen Zusammenwirkung dieser Functionen und Operationen ergibt sich das ganze individuelle System des individuellen, concreten Organismus des Wollens eines jeden endlichen Geistes. Und dieses individuelle Willensystem mit seiner ganz charakteristischen Weise entspricht in jedem Menschen dem individuellen Systeme seines Denkens und seines Gefühls, und wenn der endliche Geist in dieser Hinsicht zu vollwesenlicher Harmonie gelangt, so wird er dann darin ein ähnliches Ebenbild der unbedingten, unendlichen Lebenharmonie der Gottheit.

Nachdem wir nun in der dritten Wahrnehmung die Thätigkeit des Wollens weiterbestimmt haben als solche, so lassen Sie uns zunächst das Wollen nach der Seynart bestimmen. Also in der *vierten Wahrnehmung* soll betrachtet werden: die ***Bestimmung des Wollens in den Modalitäten oder Seynarten*** oder in den verschiedenen Arten zu existiren.

Sofern das Wollen Thätigkeit ist oder Ursachlichkeit in der Zeit, existirt es der Form nach auf zeitliche Weise, und auch das Gute, was gewollt wird, als der Gegenstand und Zweck des Wollens, ist ja das in der Zeit zu Verwirklichende. Also auch in dieser Hinsicht ist das Wollen der Form nach zeitlich. Endlich auch der Beweggrund zu dem bestimmten Wollen, sofern er in jedem Augenblicke ein Zeitliches, unendlich Bestimmtes ist, ist derselbe der Form nach zeitlich. Sofern wir also bei dem Wollen auf seine Form sehen, so ist es durchaus zeitlich, zeitlich als Thätigkeit, zeitlich seinem Zwecke nach, zeitlich auch dem Beweggrund nach. Allein wir haben auch auf die reine Wesenheit des Wollens selbst hinzusehen und zu untersuchen, ob dem Wollen auch unbedingte Wesenheit, Absolutheit, dann ob dem Wollen auch Allgemeinheit zukomme oder begriffliche Wesenheit, nach Ideen bestimmt zu seyn; und endlich haben wir zu untersuchen, wie diese unzeitlichen Bestimmtheiten des Wollens sich verhalten zu der zeitlichen, individuellen Be-

stimmtheit desselben. Ich behaupte hierüber erstens: Jeder wird finden, dass das Wollen seiner Wesenheit nach unbedingt wesenlich, oder absolut ist. Denn das Wollen ist, zuvörderst, wie schon gezeigt wurde, freies, unbedingtes Selbstbestimmen des ganzen Geistes. Dann aber ist es auch freies Selbstbestimmen zu dem Einen, ganzen, unbedingten Guten, und nur zu dem Guten, folglich ist es auch seiner Wesenheit nach, in Ansehung des Zweckes und Gegenstandes, unbedingt, absolut, und wird diess tiefer erforscht, so findet sich, dass das Gute das Göttliche selbst ist, als die unbedingte, absolute Wesenheit Gottes, insofern die Wesenheit Gottes in der Zeit, als der Einen unendlichen Gegenwart, dargebildet werden soll. Ferner zeigt sich bei tieferer Erforschung dieses Gegenstandes: sowie Gott auf unendliche Weise das Göttliche in der unendlichen Zeit heilig will und thut, also kann und soll auch der endliche Geist auf endliche Weise gottähnlich das Göttliche verwirklichen und darin ganz mit Gott selbst übereinstimmen, dass auch er, der endliche Geist, lediglich das Göttliche als das Göttliche will. Drittens aber findet sich auch, dass das Wollen des endlichen Geistes in Ansehung des Antriebes oder des Beweggrundes ursprünglich unbedingt ist. Denn der endliche Geist, wenn seine innere Lebenentwicklung soweit gediehen ist, sieht ein, dass der *einzige Beweggrund des Willens* lediglich ist und seyn soll, *weil das Gute gut ist*, oder weil das Göttliche göttlich ist; dass er also fähig ist, *unbedingt rein das Gute als das Gute zu wollen;* wo dann auch verneinend gefunden wird, dass der ursprüngliche Beweggrund des Wollens kein untergeordneter, selbstischer seyn soll, dass also der entscheidende Beweggrund des Wollens nicht seyn dürfe Lust und Schmerz, Lohn und Strafe, ja selbst die Seligkeit nicht, sondern dass ein jeder dieser untergeordneten Antriebe eben dem reinen Antriebe des Guten untergeordnet werden soll, dass er als bedingter, untergeordneter Antrieb zu berücksichtigen ist. Sonach ist der Wille des endlichen Geistes seiner ursprünglichen Wesenheit nach durchaus absolut, und Dem, der diess einsieht, wird auch offenbar, dass dieser absolute reine Wille des Guten, weil es gut ist, zugleich der ganze, allumfassende, universale, Wille ist, der da alles umfasst, was gut ist, sofern es in den endlichen Lebenkreis des endlichen Lebens fällt. Zugleich wird dann auch gefunden, dass das unbedingte Wollen entspricht dem unbedingten Erkennen und dem unbedingten Gefühle Gottes und des Göttlichen. Insofern also ist das Wollen absolut. Ich behaupte aber auch, zweitens, Jeder werde finden, dass das Wollen auch allgemein-wesenlich ist, dass es begrifflich bestimmt ist, sich nach allgemeinen, ewigen Ideen richtet, oder mit anderen Worten: dass der Geist überhaupt will und im Allgemeinen will. So z. B. wenn der Künstler sich entschliesst, sich überhaupt der Kunst zu widmen, oder der Wissenschaftforscher sich entschliesst, sich überhaupt und im Allgemeinen der Erforschung der

Wahrheit zu weihen, so sind diess allgemeine Willenbestimmungen, welche sich auf allgemeine, ewige Ideen beziehen. Da nun die Ideen ein System sind oder ein Organismus, so folgt, dass der allgemeine Wille so vielfach seyn kann, als ewige Ideen in dem Systeme der Ideen sind; und da die Ideen überhaupt dasjenige enthalten, was als ewigwesenlich in der Zeit dargestellt werden soll, mithin da sie das in dem Einen Guten enthaltene System des Guten erkennen, so folgt, dass der vernünftige Wille des endlichen Geistes sich auf *alle besonderen Ideen* wesenlich richtet, *die in dem Einen Organismus der Ideen ewig enthalten sind.* Das, was jede dieser Ideen in der Zeit darzustellen fordert, ist ein bestimmtes allgemeines Gebiet des Guten, und sofern dieses Gute erreicht ist, begreifen die Ideen das System aller Güter des Lebens. So die Idee der Wahrheit; sie enthält die Erkenntniss der Wesenheit des Wissens. Daher ist der Wille des endlichen Geistes in Ewigkeit gerichtet auf die Idealisirung der Wahrheit hienieden, Wahrheitforschung ist ein ewiger Vernunftzweck für den freien endlichen Geist. Ebenso die Idee der Schönheit und die Idee der Kunst, als der wesenlichen Darbildung der Schönheit, ist eine ewige, für den endlichen Geist gültige Idee; daher auch der Wille jedes endlichen Geistes sich auf die Herstellung der Schönheit als eines Vernunftzweckes richten soll. Dasselbe gilt von der Idee der Gerechtigkeit und des Rechtzustandes, von der Idee der Religion und der neulich geschilderten Idee der Weseninnigkeit und der Liebe und des Vereinlebens, ja von der ganzen Idee des Lebens, indem die Idee des Lebens der Gedanke ist, dass der endliche Geist in der Zeit sich zum endlichen Ebenbilde Gottes vollende. Und in diesem Systeme aller Ideen, die dem Willen als unendliche Vernunftzwecke unterliegen, ist selbst wiederum enthalten die Idee des sittlichen Willens, die Idee der Sittlichkeit, reinsittlichen Gesinnung und der Tugend, weil auch diese eine unendliche Aufgabe ist für alle Zeit, dass der endliche Geist sich ausbilde zur Sittlichkeit und zur Tugend. Daher ist sein Wille selbst Aufgabe für seinen Willen, und das Sittliche selbst eine Forderung an ihn als lebenden Geist. Da nun die endlichen Geister als solche, ihrer Wesenheit nach, durchaus gleich sind, so umfasst auch der Wille eines jeden endlichen Geistes an sich alle diese Ideen. Aber aus der Endlichkeit des Geistes geht zugleich diess hervor, dass einzelne, besondere Ideen aus dem Systeme der Ideen für ihn soeben überwiegend sind, dass er sein Wollen und seine Werkthätigkeit vorwaltend einer, oder einigen der ewigen Ideen widmet. Diess wird dann soeben sein *Lebenberuf.* So widmet der Eine Geist sich vorwaltend der Wahrheitforschung, der andere, als Künstler, der Darstellung der Schönheit, ein anderer der Herstellung der Idee des Rechts im Staate, und weiter unten werden wir die bestimmte Idee psychologisch entwicklen, dass die als Menschen vereinten Geister sich gleichförmig, gesetzmässig austheilen unter den ganzen Organismus aller göttlichen Ideen, aufdass, indem jeder Mensch sich eine, oder einige dieser Ideen er-

wählt und ihr dient, alle zusammenstimmen in Einer vollstimmigen Harmonie Eines vollendeten Menschen, eines gottähnlichen Geistes. Wenn aber schon jeder endliche Geist, der Endlichkeit wegen, sich immer vorwaltend einer, oder einigen Ideen widmet, so besteht doch dabei die höhere Forderung, dass er keine Idee gänzlich vergesse, sondern dass er seinen Willen gleichförmig, harmonisch auf alle ewigen Ideen richte. So sollen alle Geister nach Wahrheit streben, obschon nur ein Theil der Geister sich vorwaltend der Wissenschaft widmet, so sollen alle der Gerechtigkeit nachstreben, während aber nur einige den heiligen Beruf erwählen, Recht und Gerechtigkeit als Kunstwerk in Wirklichkeit zu setzen, wie die Staatsmänner; und auf diese Weise besteht für den endlichen Geist die Forderung der allgemeinen geistig-harmonischen Bildung, dass er als wollendes Wesen alle Ideen gesetzmässig, gleichförmig umfasse. Bis hierher haben wir nun das Wollen betrachtet in seiner unbedingten Daseynheit und in seiner begrifflichen, ideegemässen Daseynheit. Diess beides nun zusammengenommen ist die eigentliche nichtsinnliche Wesenheit des Wollens; oder es ist die übersinnliche Bestimmtheit des Wollens, welche sich bezieht auf das übersinnliche Willenvermögen, auf ähnliche Weise, wie auch das Erkennen ein unbedingtes und dann ein ideelles ist, und wie auch das Gefühl ursprünglich ein unbedingtes und ein allgemein-wesenliches, ewiges ist. Es wird hiermit aber nicht behauptet, dass soeben in einem jeden individuellen Geiste sich die unbedingte und ewige Wesenheit des Wollens entfaltet habe, dass sie sich in jedem endlichen Geiste zu jeder Zeit kund gebe; es wird nur behauptet, dass der Geist im Fortgange seiner wesenlichen Bildung sich auch der unbedingten Freiheit und der ideellen Wesenheit seines Wollens bewusst wird, und dann auch dieses sein höheres Bewusstseyn kund gebe durch echtfreie demgemäss bestimmte Willenhandlung, so dass dann die Unbedingtheit des Guten und die Idealität des Guten sich auch in seinem so gebildeten Leben offenbare.

28. Aufdass nun das Wollen seine übersinnliche Wesenheit kund gebe, wird vorausgesetzt die unbedingte Erkenntniss und die Erkenntniss des Systems der übersinnlichen Gedanken, des Systems der Ideen; zugleich auch mit dem unbedingten Gefühle und dem Systeme der übersinnlichen Gefühle. Daraus ergibt sich die Einsicht, dass sich die Stufe der Entwicklung des sittlichen Willens genau richte nach der Stufe der Entwicklung des Erkenntnissvermögens und des Gefühlvermögens; und so erhellt hier auf's neue die Grundwichtigkeit der wissenschaftlichen Bildung für das Leben des Geistes, weil die wissenschaftliche Erkenntniss Grundbedingung ist der Reinigung, Veredlung, Erhebung des Willens. Wer das Eine, unbedingte Gute und die darin enthaltenen ewigen Ideen des untergeordneten Guten nicht kennt und dessen Darstellung im Leben nicht für wesenlich anerkennt, der kann auch darauf seinen Willen nicht richten, ja er ist nicht einmal der göttlichen Reinheit des Beweggrundes im Wollen fähig. Diess bestätigt die Geschichte der sittlichen Entwicklung jedes einzelnen

Menschen, der vorurtheillos sich selbst und andere Menschen betrachtet; das zeigt aber auch die Geschichte aller Völker. Reiner Wille des Guten tritt erst ein in das Leben der Völker mit der Anerkenntniss Gottes und des Göttlichen, mit reiner Erkenntniss der Bestimmung des Menschen und der Wesenheit des Geistes, und wie immer in das Leben eine höhere Idee tritt und in das Herz aufgenommen wird, so nimmt auch dann der Wille seine freie Richtung darauf. Wird in einem Volke die Idee der Menschlichkeit und des allgemeinen Menschenrechtes klar, dann richten die Menschen auch ihren Willen darauf hin, Menschliches zu thun und das Menschheitwidrige, Unmenschliche aus dem Leben zu entfernen. Dann verschwindet Sklaverei, Lieblosigkeit und Gewaltthat stufenweis aus dem Leben, und solch ein Volk ist nicht mehr fähig, unmenschliche Grausamkeit auszuüben, welche die Völker vollführen, ohne dabei auch nur ein Arges zu haben, solange ihnen die Idee des Menschen, der Menschlichkeit und der Menschheit verborgen bleibt. Heilig also ist die Pflicht der Wahrheitforschung und der Wahrheitverbreitung unter den Menschen, auch um des reinen Willens und des Guten willen.

Diess ist die Betrachtung des Wollens, sofern es unbedingt und allgemeinwesenlich ist. Aber, drittens, das Wollen ist auch individuell, es ist in jedem Momente vollendet bestimmt, zeitlich gestaltet, es ist individuell bestimmt auch in Ansehung der Werkthätigkeit und in Ansehung seines Zweckes. Der Zweck ist in jedem Momente nicht ein Gut überhaupt, sondern ein ganz bestimmtes Gut, wie es soeben in dieses individuelle Ganze des Lebens gehört. Dem unbedingten Wollen des Einen Guten schwebt das zu Bewirkende vor als *unbedingte Idee*, als unendlicher Zweckbegriff, und dem allgemeinen ideellen Willen steht der *Allgemeinbegriff* oder die Idee eines bestimmten Guten vor als Zweckbegriff oder Zweckidee*). Aber der individuelle Wille des Geistes vollzieht diesen allgemeinen Zweckbegriff auf eine ganz individuelle Weise in der Wirklichkeit des Lebens, so dass dasjenige, was durch den individuellen Willen vollführt wird, ein *Bild* jenes Zweckbegriffes ist, eine *individuelle Gestaltung* jenes Begriffes im Sinnlich-Wirklichen. So verfährt der Dichter, überhaupt der Künstler, so der Wissenschaftforscher. Betrachten wir aber den Geist des Menschen, wie er vermittelst des Leibes wollend nach aussen wirksam ist, so kommt in Ansehung des

*) Der Organismus der Zweckbegriffe ist durch den Organismus der Begriffe überhaupt (vergl. S. 114) bestimmt. Es kann seyn, dass der endliche Geist noch nicht einen Zweckurbegriff hat, noch auch ein Zweckurbild, sondern bloss einen Zweck-Verstandesbegriff, Verstandesbild, und zwar können diese beiden selbst wieder seyn entweder reinverständlich, oder bloss mehr gemeinbegrifflich und thierlich-sinnlich. Heft.

individuellen Willens noch hinzu, dass er das äusserlich zu Vollführende erst innerlich vollziehen muss, in einer inneren That mittelst des inneren werkthätigen Verhaltens. Dieses Product der inneren That des Geistes schwebt ihm dann bei seiner äusseren Wirksamkeit vor als Muster, als *Musterbild*, welches er dann durch den nach aussen gerichteten Willen in einem äusseren Gegenbilde der Wirklichkeit vollzieht. Dann wird das Product der inneren That das Zweckbild, das Vorbild für die äussere That. Denken wir zur Erläuterung einen Maler. Der Wille dieses Künstlers ist als allgemeiner Wille darauf gerichtet, das Schöne des Lebens durch leibliche Gestaltung bildlich darzustellen. In diesem allgemeinen Willen bildet sich ein individueller Wille, irgend ein bestimmtes Gemälde zu vollziehen. Dieser individuelle Wille bezieht sich zuvörderst auf die innere poetische Thätigkeit des Malers, dass er innerlich sein Gemälde, wie ein Gedicht, entwerfe, in Phantasie schaue. Dieses Product seiner inneren Thätigkeit, das innere Gemälde, wird ihm nun das Muster und Vorbild, welches er durch den nach aussen gerichteten Willen in der gemeinsamen Sinnenwelt vollzieht, und diese äussere That der Darstellung des äusseren Gemäldes ist die Abbildung seiner inneren That, der inneren Dichtung. Da also das Wirken des Geistes durchaus individuell oder eigenleblich ist, mithin auch das Wollen individuell seyn muss, wenn es fruchtbar seyn soll im Leben, so folgt, dass der unbedingte und allgemeine Wille des Guten in jedem Augenblicke weiterbestimmt werde zu dem ganz individuellen Willen des soeben auszuführenden individuellen Guten, sowie diess dem individuellen Ganzen des geistigen Lebens gemäss ist. Nun ist alles Lebengemässe gut, und besser, als gut, kann nichts seyn. Da aber der endliche Geist in jedem Momente aus unendlich vielerlei ihm möglichen Guten dasjenige erwählen muss, was jetzt als *individuell Gutes* ihm geboten ist, so nennt man das soeben einzige Gute das *Beste*, und dann gilt also die Forderung: dass der allgemeine Wille des Guten in jedem Augenblicke bestimmt werden müsse zu dem individuellen Willen des Besten. Da bedeutet also der höchste Grad, der Superlativ, nicht die Vermehrung der Güte, als des Wesenlichen der Sache, sondern nur die einzige individuelle Beziehung des individuellen Guten auf die ganze Individualität des Lebens des endlichen Geistes, wonach diess soeben allein vollständig gut ist in dieser individuellen Beziehung. Insofern nun im Verfluss des Lebens der Geist in jedem Momente das Beste erwählt und ausführt, ist dann das Leben ein individuelles Kunstwerk der Darstellung des Guten, und zwar ein schönes Kunstwerk, weil das Gute das Gottähnliche, d. i. das Schöne, ist. Darin erweist sich also der menschliche Geist als Lebenkünstler, dass er in jedem Momente das Beste wählt, und gerade dadurch ist die Individualität des lebenden Geistes nur einmal und einzig im ganzen Weltall so, an sich selbständig und einzig schön; dadurch ist der Geist wahrhaft eigenthümlich,

durch die Eigenthümlichkeit des durch ihn geschaffenen Guten. Viertens, alle individuellen Willenacte, sollen sie vollkommen, vollwesenlich seyn, müssen in wesenhafter Uebereinstimmung und Vereinigung seyn mit dem unbedingten Wollen des Guten und mit dem allgemeinen Willen des Guten, der nach den ewigen Ideen sich richtet. Daher gilt, dass dem Wollen auch die vereinte Daseynheit zukommt, die Harmonie des individuellen, allgemeinen und unbedingten Daseyns, ja es ist der unbedingte und allgemeine Wille selbst, der in seiner inneren Durchbestimmung und Ausbildung der individuelle Wille ist. Der unbedingte und der allgemeine Wille entfaltet sich in der steten Zeitreihe aller organisch-bestimmten individuellen Willenacte des Geistes, also das Lebenspiel des individuellen Wollens ist selbst der im Inneren ausgebildete universale Wille. Wenn aber in dem Leben eines endlichen Geistes diese Harmonie der Daseynheit des Wollens noch nicht begründet, noch nicht wirklich ist, wenn dem Geiste die Erkenntniss des unendlichen Guten in dem System der Idee des Guten abgeht, wenn sein Gemüth noch nicht entzündet ist von Liebe zu dem Einen Guten, so geht gleichwohl der individuelle Wille in seiner Zeitreihe stetig fort, aber die individuellen Willenacte sind alleinständig, isolirt, nicht harmonisch verbunden mit dem unbedingten und allgemeinen Willen, sie sind gleichsam losgerissen oder abstract. Und dann ist eben der individuelle Wille solch eines Geistes noch nicht vernünftig, er ist gesetzlose Willkür; denn der Geist folgt dann bloss individuellen, zeitlichen Antrieben, die aus seiner endlichen Selbstheit hergenommen sind, den Antrieben endlicher, sinnlicher Lust, endlichen Begehrens. Diese Unvollkommenheit des Daseyns des Wollens kann wohl schuldlos seyn, weil ja ein solcher Geist das Böse nicht kennt, und die reinsittliche Gesinnung noch nicht haben kann nie aber kann ein solcher Zustand des Wollens als den ewigen Gesetzen der Vernunft genügend anerkannt werden.

Wenden wir uns nun in der *fünften Wahrnehmung* zu der ***Bestimmung des Wollens nach der Ganzheit und nach dem Umfange***, oder nach der Quantität und der Umfassung, der Grösse. Alle Willenhandlungen verhalten sich gegen einander wie Ganzes und Theile, und zwar mit bestimmtem Umfange, hinsichts der Werkthätigkeit sowohl, als des Zweckes. Das unendliche, allumfassende Ganze des Wollens ist jener unbedingte Wille des Einen Guten. Dieses Wollen ist auch ganz und ganzumfassend oder universal in Ansehung aller Werkthätigkeiten und aller vernünftigen besonderen Zweke. Jeder begriffliche Wille, jeder individuelle Willenact ist mit seiner Werkthätigkeit und seinem Zwecke jenem ganzen Willen subordinirt, untergeordnet, darin enthalten. Die allgemeinen Willenbestimmungen aber sind gegen einander auch unter- und neben-geordnet, gemäss dem Systeme und der Stufenfolge der Ideen. Denn sowie *die Ideen des Guten ein organisches Ganzes* sind in Unter- und Nebenordnung, so entspringt daraus das *organische*

System der Pflichten, als des darzustellenden Guten, und darauf bezieht sich das *organische System aller Willenbestimmungen.* Sehen wir auf den individuellen Willen hin, so ist auch jeder individuelle Willenact ein Ganzes, welches aus Theilen besteht, die unter- und nebengeordnet sind, sowohl in Ansehung der Werkthätigkeit, als auch in Ansehung des Zweckes, und während der Ausführung des Willens wird der individuelle Wille nach allen seinen Theilen immer weiter bestimmt. Denken wir zur Erläuterung einen phantasirenden Musiker, so ist dieser Wille, dieses bestimmte Tonspiel zu spielen, Ein Wille, aber er enthält in sich und unter sich eine kaum zu übersehende Menge von untergeordneten Willenhandlungen, sowohl in Ansehung der einzelnen Stimmen, woraus unser Tonspiel besteht, als in Hinsicht seines übrigen Verhaltens dabei, und in jedem Augenblicke muss dieser individuelle Wille während des Spielens nach allen seinen Theilen weiterbestimmt werden. Es findet also hierbei folgendes Gesetz statt. Diejenigen Willenacte, welche in einem höheren Willenacte enthalten sind, müssen in Gehalt und Form, gemäss der Wesenheit des höheren Willenactes, bestimmt werden; auch müssen alle untergeordneten Theilwillenacte unter sich und mit dem ganzen Willenacte zusammenstimmen in Ansehung der Thätigkeit und in Ansehung des Zweckes *). Blicken wir nun auf unser Wollen hin, sofern es eine ganze Zeitreihe bildet, so kommt ihm auch Ganzheit zu, und zwar alle einzelnen Willenacte befassende Ganzheit. Unser Wollen erscheint in der Zeit als ein stetiges Ganzes, quantum continuum, totum continuum, und wir sind uns davon gar keines Anfanges und Endes bewusst Diese Reihe des bestimmten Wollens besteht aus lauter einzelnen bestimmten Willenacten; aber diese einzelnen Willenhandlungen haben ihre wahre, ursprüngliche Einheit nicht in der Zeit, sondern in jenem unbedingten und in jenem allgemeinen Willen nach ewigen Zweckbegriffen. Alle Glieder unserer Willenreihe schliessen zeitlich an einander und in einander, und sie greifen wechselseits, der Zeit nach, in einander über, indem sie sowohl die Vergangenheit, als auch die Zukunft umfassen. Es besteht also in dieser Hinsicht die Vernunftforderung, dass die einzelnen Willenhandlungen in der Zeit alle wohlverbunden seyen zur individuellen Darstellung des Guten. Darin nun liegt auch die Forderung, dass jeder folgende Willenact gemäss der Lebenkunst durch den vorhergehenden individuell bestimmt sey und durch alle vorhergegangenen Willenacte, soweit wir deren inne sind. Und ebenso liegt darin die entgegengesetzte Forderung, dass jeder soeben eintretende Willenact auch individuell

*) Lebengesetze hinsichts des Wollens sind: lebenkünstlerisch (ähnlich dem Schönkünstler) den Willen vom Ganzen in die Theile, jeden Theil an sich und verhaltlich zum Ganzen, dann die Nebentheile gegen einander, als selbwesenliche (selbständige) und als vereinte, dann die Nebentheile zusammen verhaltlich zum Ganzen zu bestimmen (zu determiniren). Heft.

harmonisch bestimmt seyn soll nach demjenigen Zwecke, den wir in der Zukunft erreichen wollen, so dass jeder individuelle Willenact im Moment sowohl bestimmt ist durch alle vergangenen, als auch zweckmässig bestimmt ist nach allen künftigen.

Fassen wir nun diess Verhältniss der zeitlichen Bestimmtheit der Willenacte auf, so scheint der Gedanke einer endlosen Willenreihe sich selbst zu widersprechen; denn weil der gegenwärtige mitbestimmt wird durch den vorigen Act, und dieser durch den vorigen Act und so weiter ohne Ende, so kann ja auch der gegenwärtige Act nicht bestimmt seyn, weil ein Anfangglied nicht gedacht werden kann, wodurch die ganze Reihe bestimmt sey; und ebenso in Ansehung der Bestimmtheit durch die Zukunft; denn weil der gegenwärtige Act nach dem künftigen bestimmt seyn soll, und dieser nach dem künftigen und so fort ohne Ende, so scheint der gegenwärtige Act auch keine wollende Zweckbestimmung erhalten zu können. Diese Schwierigkeit ist dem Tiefdenkenden grösser, als sie anfangs erscheint. Und wenn man sich den Verlauf der Willenthätigkeit dächte bloss nach dieser zeitlichen Bestimmtheit in nothwendiger Folge, so würde sich gar keine Auflösung dieses Widerspruchs ergeben. Dagegen aber verschwindet dieser Widerstreit, wenn wir uns erinnern an die in der vorigen Wahrnehmung erkannte Wesenheit des Wollens. Denn, erstens, der Wille ist erstwesenlich frei bestimmt; er geht gar nicht hervor aus dem, was in der Zeit voranging, sondern unmittelbar geht der individuelle Willenact hervor in dem *ganzen* Geiste, der sich selbst, gemäss seiner *ewigen* Erkenntniss des Guten, dazu bestimmt, unabhangig von der ganzen individuellen Zeitreihe. Die Zeitreihe wird also nicht gebildet nach den Gesetzen der individuellen Nothwendigkeit, sondern nach den Gesetzen der individuellen Freiheit. Zweitens, der individuelle Wille wird gebildet gemäss dem allgemeinen Willen eines bestimmten Zweckbegriffes, der eine ewige Wahrheit ist; eben weil der Geist sich frei auf die Darstellung einer bestimmten Idee richtet; also ist der reine Begriff und das reine Begriffbild oder Ideal das höhere Bestimmende, wesshalb, wofür und wodurch der individuelle Willenact bestimmt wird. Der Zweckbegriff ist der höhere Grund, wesshalb gerade jetzt dieses Individuelle und nichts Anderes in die Zeitreihe hereingebildet wird. Nicht also weil irgend etwas Bestimmtes vorhergegangen, sondern weil, der Freiheit des Geistes zufolge, gerade dieser ewige Zweckbegriff realisirt werden soll, desshalb entschliesst sich der vernünftige Geist zu diesem bestimmten, individuellen Willen. Drittens also richtet sich zwar künstlerisch der wollende Geist nach dem Ideale, was in seiner Zeitreihe vorausgegangen ist, und was folgen wird, aber lediglich desshalb und insoweit, als durch alles Individuelle das Gute und das Schöne realisirt werden. Der freie Geist richtet sich nur insofern nach dem Vorhergegangenen, als es mit den ewigen Ideen und Idealen zusammenstimmt. Mithin ist selbst diess, dass der Geist seinen gegenwärtigen Willenact mitbestimmt nach dem individuell Vorausgegangenen, eine völlig freie

Bestimmung des Geistes, sie kann erfolgen, sie kann auch nicht erfolgen, beides, sofern es dem ewigen Zweckbegriff des vernünftigen Geistes gemäss ist. Hieraus ist zu verstehen, inwiefern gesagt werden kann: jeder neue individuelle Willenact fängt auf ewige Weise die Zeitreihe stets von neuem an, jeder ist der erste in dieser Reihe, ist in der Mitte, denn die Mitte dieser Reihe ist überall. Diess wird erkannt, sobald man einsieht, dass die ganze Reihe aller Willenacte von oben herein gebildet wird durch den ganzen Geist, mit Freiheit, nach ewigen Zweckbegriffen und Idealen; und diess einsehend, erhebt sich der Geist über das Gespenst der blinden Nothwendigkeit seines inneren Lebens, er erkennt seine göttliche Freiheit, er eignet sich sie an, und beginnt in ihr vernünftig, gottähnlich zu leben durch vernünftigen, gottähnlichen Willen.

Betrachten wir noch genauer den Inhalt der Reihe des Wollens in jedem Momente, so finden wir Folgendes: Es besteht in jedem lebenden Geiste zu gleicher Zeit eine Mehrheit von Entschlüssen und Willenacten, welche auf's mannigfaltigste sich unter- und nebengeordnet sind, und welche alle die Wirksamkeit des lebenden Geistes bestimmen, obgleich die wenigsten davon zum Bewusstseyn gebracht werden. Gemeiniglich ist es nur Ein Willenact, der vorwaltet, indem er soeben zur Ausführung kommt; aber, wie vorhin schon gezeigt, selbst dieser Eine Willenact, der vollzogen wird, besteht aus einer Fülle von Theilhandlungen des Wollens und wird stetig weiterbestimmt. Aber ausser demjenigen Willenact, der soeben zur Vollziehung kommt, bestehen im Geiste alle gefassten Willenentschlüsse, alle Willenvorsätze von grösserem oder geringerem Umfange. Diese dienen ihm zur Richtschnur seines Handelns in vorkommenden Fällen, und warten nur darauf, zur Wirksamkeit zu kommen. Je reichhaltiger nun und harmonischer alle diese gleichzeitigen Willenentschlüsse sind, und je mehr sie das ganze Gebiet des geistigen Lebens und dessen mögliche Vorfallheiten umfassen, desto gefasster ist ein Geist, desto entschlossener, desto fester in allem, was er thut, desto mehr Geistesgegenwart hat er in allen vorkommenden Fällen, und desto reichhaltiger und schöner wird auch sein ganzes Leben seyn.

29. Von der fünften Wahrnehmung des Wollens nach der Ganzheit und dem Umfange bleibt uns als zweiter Theil noch übrig, die *Stärke und Innigkeit* oder die innere Kraft, die *Energie* des Wollens zu betrachten. Erstens, die Kraft des Wollens des endlichen Geistes ist eine endliche, sie hat mithin bestimmte Grösse oder Intension, sowohl überhaupt in Ansehung alles Wollens eines Geistes, als Kraftstimmung, als auch in Ansehung eines jeden individuellen Willenactes, indem die Willenacte desselben Geistes verschiedene Stärke und Innigkeit haben. Diese Grössebeschaffenheit der Willenkraft ist nun aber eine doppelte. Erstens, die reine Stärke, die reine Kraft oder Macht des Wollens, welche dem Piano und Forte in der Musik entspricht, von der leisesten, schwächsten Regung eines Wollens oder, wie man sagt, von der zartesten Velleität

bis zum stärksten, entschlossensten Willen. Die Vollendung der reinen Stärke des Wollens schliesst in sich, dass diese hohe Kraft des Wollens zugleich auf's zarteste bestimmbar sey, dass auch der stärkste Wille in seinem Inneren biegsam, flexibel, sey, ohne desshalb an Stärke zu verlieren. Auf ähnliche Weise, wie an der stärksten Stimme des Sängers noch die biegsamste Freiheit der Stimme fühlbar ist. Zweitens aber ist der Wille auch der Art nach in Hinsicht der Grösse der Kraft bestimmt, oder es kommt zu betrachten die qualificirte Kraftgrösse. Diese kann man die Inkraft oder Energie des Willens nennen. Diese Grösse betrifft die Art der Kraftäusserung, gleichsam den Ausdruck der Willenkraft. Danach ist z. B. der Andrang der Willenkraft verschieden. Der Willendrang ist z. B. in bestimmtem Grade stürmisch, heftig, oder mild, sanft eingehend. Dahin gehört die eigenthümliche Haltung des Wollens, wonach sich die Willenkraft bald stetig äussert, bald in sprungweisen Aeusserungen, wonach der Wille als Kraft entweder fest ist, oder mild und weich, und wonach der Wille auf verschiedene Weise lebendig sich erweist, lebhafter, oder weniger lebhaft. Alle diese Verschiedenheiten der Energie des Willens bestehen sowohl mit dem Piano und Forte, mit der Stärke der Willenkraft, gerade sowie der musikalische Ausdruck und Vortrag ganz dasselbe ist in Ansehung des Piano und des Forte, indem die Innigkeit sich ebenso an einem zarten Willen, als an einem starken, mächtigen Willen erweisen kann.

Zweitens, diese doppelte Grössebestimmung der Willenkraft richtet sich nun nach der Grösse der Theilnahme, des Interesse, und nach der Stärke des Antriebes, der Triebfeder, der Motive, also auch nach dem Antheil, welchen der ganze Geist an dem Gegenstande und dem Zwecke seines Wollens nimmt. Auch steht die Grössebestimmung der Willenthätigkeit in Wechselverhältniss mit der Stärke und Energie der werkthätigen Kraft, die durch den Willen eben gerichtet wird. So wird z. B. nur Der, dessen Denkkraft stark und innig ist, in Ansehung der Erforschung der Wahrheit einen starken energischen Willen haben. Doch ist die Grössebestimmung des Willens als solchen nicht erstwesenlich abhangig von der Grösse der werkthätigen Kraft, sondern erstwesenlich abhangig von dem Interesse, von dem Zweck. Daher denn z. B. wenn in Liebe zur Wahrheit das Interesse an Wahrheit lebendig ist, ein starker und energischer Wille, die Wahrheit zu erforschen, gefasst werden kann, wodurch denn die noch schwache Denkkraft selbst gehoben wird. Die Stärke der Willenthätigkeit wird aber auch nach allen ihren Momenten mitbestimmt durch die Klarheit und Tiefe der Einsicht, und durch die Stärke des Gefühls, der Neigung und der Begehrung. Diess sind die vorwaltenden Bestimmtheiten des Wollens in Ansehung der Ganzheit und des Umfanges und der Grösse.

Nachdem wir nun das Wollen selbst als solches nach allen seinen Hauptmomenten durchbestimmt haben, ist nun noch zu betrachten in

einer *sechsten Wahrnehmung:* das *Verhältniss des Wollens zu dem ganzen Geiste als lebendem Wesen* und zu der *ganzen Lebenstimmung des Geistes.*

Erstens, der Geist als ganzes Wesen ist vor und über sich selbst als lebendem Wesen, auch vor und über seiner ganzen individuellen Lebenstimmung. Auch ist der ganze Geist sein selbst inne als solchen in der Grundschauung: Ich, und im Grundgefühle: Ich, vor und über seiner individuellen Persönlichkeit. Die ganze Lebenstimmung aber des Geistes befasst wiederum in sich die Stimmung seines Erkennens, seines Gefühles, seines Wollens. Aber der Wille geht unmittelbar in und aus dem ganzen Geist als solchem hervor, sofern er nämlich rein der unbedingte Wille des Guten ist. Sofern aber der Wille ein bestimmter allgemeiner Wille ist nach Ideen und in individuellem Wollen, insofern geht er hervor in der ganzen Lebenstimmung des Geistes, indem der Geist als ganzes Wesen die individuelle Lebenstimmung und seine ganze Individualität des Lebens in Erkenntniss und Gefühl aufnimmt und sie in sich als ganzes Wesen aufgenommen wiederum rückbestimmt. Insofern also geht der individuelle Wille aus der ganzen Individualität des Lebens hervor und aus der ganzen Lebenstimmung; dennoch aber nur untergeordneter Weise, weil die ganze Individualität nur ein Inneres und Unteres des Geistes ist, welcher als ganzer Geist darüber selbst erhaben seyn soll, seine Individualität frei in sich aufnehmend, frei beschauend und beurtheilend und frei empfindend, so dass der Geist in dieser seiner Freiheit sich in jedem Augenblicke in Hinsicht auf seine Individualität wollend selbst bestimmt. Der Geist hat Macht als ganzes Wesen über sich selbst als lebendes Wesen, und sein Eigenleben, seine Individualität, geht nach der Selbstbestimmung seines freien Willens auf sein Geheiss in ihm hervor. Er steht und waltet über sich selbst als individueller Person, als ein freier, schöner Künstler, seine eigene Individualität oder Persönlichkeit ausbildend, als sein eigener Meister. Dass er diess thue, darin besteht die besonnene Selbstmacht des vernünftigen endlichen Geistes. Demnach ist der freie Wille des Guten selbst die erste, höchste Kraft des Lebens, welche dessen Entfaltung grundbestimmt. Das ganze individuelle Leben und die ganze Lebenstimmung entwicklen sich gut und schön, wenn ihnen der rein gute Wille als bleibende Gesinnung vorsteht und über ihnen waltet. Und diese reine Gesinnung, sich bleibend im unbedingten Wollen des Guten zu halten, ist selbst ein grundwesenlicher Theil, gleichsam der Grundton der reinen, schönen panharmonischen Lebenstimmung. Selbst wenn der Wille im noch unentwickelten Zustande des Geistlebens seinen Gegenstand und Inhalt, das Gute, noch nicht in reiner Gesinnung gewonnen hat, wenn er noch lernen will, wohl gar eitler Trotz und starrer Eigensinn und freche Willkür ist, selbst dann bestimmt der Wille das ganze Eigenleben, die ganze Individualität, die ganze Lebenstimmung, freilich zu dem unglücklichen unseligen

Bewusstseyn und Selbstgefühle der Leere, der Oede, der Ungenügsamkeit, der Zerrissenheit des eigenen Lebens. Daher ist es die erste Sorge der Selbsterziehung und Selbstbildung des vernünftigen Geistes, seinen Willen zu bilden auf der Grundlage der Bildung des Erkennens und des Gefühles, d. i. der Vernunft, des Verstandes und des Herzens, und die Selbstmacht des reinen, unbedingten Willens über sein ganzes Eigenleben zu erringen und zu behaupten.

Nachdem hiemit das Verhältniss des Wollens zum ganzen Geiste und zu der ganzen Lebenstimmung im Allgemeinen bestimmt ist, wollen wir nun diese Beziehung in ihrer bejahten und in ihrer verneinten Bestimmtheit betrachten, d. h. wie sich das Wollen bejahend und fördernd und von der anderen Seite verneinend und hindernd auf die ganze Lebenthätigkeit und die ganze Lebenstimmung bezieht.

Erstens, sofern der ganze Wille als bleibende, das ganze Leben leitende Gesinnung im Guten ist, steht er zu der ganzen Lebenthätigkeit und zu der ganzen Lebenstimmung in rein setzender, bejahender, *positiver* und *affirmativer Beziehung.* Dieser reine Wille, in dieser seiner bejahten Beziehung aufgenommen in das Ganze des Lebens und in das Inneseyn des ganzen Geistes, ist das *gute Gewissen.* Das gute Gewissen beruht in der Gewissheit des Guten, wonach dem vernünftigen Geiste das Gute auf alle Weise gewiss ist, oder vielmehr, wonach dem Guten selbst das Gute auf alle Weise gewiss und sicher ist. Zuvörderst in der Gewissheit der Erkenntniss, in der Einsicht der gewissen Wahrnehmung des Guten; insofern beruht das gute Gewissen auf dem gewissen Geiste, es ist selbst der des erkannten Guten gewisse Geist. Zugleich aber auch und vereint beruht das gute Gewissen auf der Gewissheit und Sicherheit des Gefühles des Guten, und insofern ist es das im Guten feste Herz, das gute Herz im ganzen Sinne. Aber zunächst besteht das gute Gewissen darin, dass das Gute dem Geiste in seinem eigenen Leben gewiss ist, d. h. dass er wissend inne ist, er befinde sich wollend und thuend rein im Guten, er sey auf dem echten göttlichen Lebenwege, und dass er seiner guten Gesinnung inne und entschlossen ist, nur das Gute zu wollen, nur das Gute zu thun und dem Guten in allen Fällen treu zu seyn. Dann ist das Gewissen das innerlich ruhige Gewissen, weil es in sich nach allen seinen Momenten vollendet ist. Hieraus ist nun auch offenbar, worin Gewissenhaftigkeit besteht, welcher Geist Gewissen hat, wie man sagt. Der aber hat Gewissen und ist gewissenhaft, der das Gute erkennt und liebt und will und ihm aus allen Kräften getreulich nachstrebt. Wissen muss der Gewissenhafte zuvörderst das Gute in gewisser Erkenntniss; denn nur daraus kann sich auch der Mensch ein Gewissen machen, wie man sagt, was er erkennt als gut, oder als böse. Nur darüber, was wir erkennen, wenigstens ahnen, spricht auch das Gewissen. Dagegen, sofern einem Geiste die Erkenntniss des Guten und des Bösen fehlt, schweigt

das Gewissen, es ist stumm, es mahnt nicht zum Guten und mahnt nicht ab vom Bösen. Das ist das leblose, öde, todte Gewissen. Dann aber ist im endlichen Geiste die *Lebenfreudigkeit*, der wahre, ganz reine Frohsinn hergestellt, wenn er das Gute erkennt, als Gutes will und, dem Antrieb des Gewissens folgend, es vollbringt. Wenn dagegen der Geist im Irrthum des Denkens und Erkennens ist, dann irrt auch sein Gewissen, es mahnt ihn dagegen zum Bösen statt zum Guten, zum Bösen, welches ihm freilich als Gutes erscheint, und es mahnt ihn sogar vom Guten ab, sobald ihm das Gute als nichtgut erscheint. Diess ist dass irrende Gewissen. Sowie aber der Mensch das Gute zu ahnen und zu erkennen beginnt, erwacht das zuvor unlebendige, schlafende oder schlummernde Gewissen. Hingegen durch die Gewohnheit des Bösen und durch das Hingeben an die Lust wird das Gewissen geschwächt und eingeschläfert, und durch die Vorspiegelung des Scheines des Guten, oder einer grossen Lust, welcher zu widerstehen der noch ungebildete Geist zu schwach ist, dadurch wird das Gewissen überstimmt, wohl gar übertäubt. Je lichtvoller aber die Erkenntniss, je reiner und inniger das Gefühl des Guten ist, je reiner, stärker und inniger das Gefühl des Guten ist, je reiner, stärker und inniger bereits im Geiste der allgemeine Wille des Guten entwickelt ist, und je reichhaltiger und kunstreicher das Leben eines Geistes im Guten ist, desto stärker und doch dabei desto zarter, reizbarer, empfindlicher und desto beredter und wirksamer zugleich wird sein Gewissen. Das gute, reine Gewissen nun erhebt, stärkt und hält aufrecht die ganze Lebenthätigkeit und Lebenstimmung des Geistes. Denn im guten Gewissen ist der Geist in seiner eigenen Wesenheit, darin steht er in seiner Würde, darin ist er auch des Werthes seiner individuellen Persönlichkeit inne und sicher, hat also das frohe und freudige Selbstgefühl, das frohe Herz und steht in froher und freudiger Kraft. Daher ist auch das gute Gewissen ermuthigend zu wohlgemessenem Lebenmuthe, der rein ist von Hochmuth und Kleinmuth, Muthlosigkeit, von Unmuth, Lebenverdruss und Thatscheu; und indem der Geist, der ein reines, gutes Gewissen hat, das Verhältniss seines endlichen Lebens in der Weltbeschränkung zu dem Leben der Welt und Gottes bedenkt und empfindet, so entspringt in ihm die bescheidene Demuth, und dann erst ist seine innere Lebenbestimmung nach allen ihren Momenten vollendet. Dann hat er die Lebenfreudigkeit nach allen ihren Momenten gewonnen, und ist dann auch fest im Wollen und Thun des Guten. Dann hat der Geist sowohl das innerlich ruhige Gewissen, welches vorhin beschrieben wurde, als auch das äusserlich beruhigte Gewissen, er hat dann seligen Frieden im Gewissen. Ist der Geist bis zu dieser Ausbildung des Gewissens gelangt, dann wird auch jeder einzelne Wille im Leben mittelst des Gewissens auf seine ganze Lebenbestimmung und Lebenstimmung bezogen, und sofern dann der individuelle Wille des Guten in Einklang ist mit dem

guten Gewissen, wirkt auch jeder individuelle Wille bejahend, erweckend und erhebend auf die Lebenkraft des Geistes.

Lassen Sie uns, zweitens, ebenso das *negative Verhältniss* des Willens und der Gesinnung betrachten zu dem ganzen Geiste und seiner ganzen Lebenstimmung. Sofern für's erste der ganze Wille als das lebenleitende Princip im Schlechten steht, also sofern der ganze Wille der böse Wille ist, steht er zu der ganzen Lebenstimmung in widersetzender, verneinender Beziehung, er ist dem Leben des Geistes contradictorisch, negativ; denn er verneint die Grundwesenheit des lebenden Geistes, das Gute und die Güte, und wird dieser Wille des Bösen nach eingetretener Erkenntniss des Bösen aufgenommen in das ganze Selbstinneseyn des Geistes, so ist dann der Wille das *böse Gewissen* oder das schlechte Gewissen. Aber kein endlicher Geist kann jemals rein und ganz im Bösen seyn, weil, wie oben gezeigt, er seine eigene Wesenheit darüber ganz verneinen und vernichten müsste, welches unmöglich ist. Daher kann man auch der Strenge nach nicht sagen, dass ein Geist rein und ganz ein böses Gewissen habe, sondern nur ein theilweis böses, verunreintes Gewissen ist möglich. Das böse Gewissen also in dem jetzt erklärten beschränkenden Sinne beruht in der Gewissheit des das Gute widersprechend verneinenden Bösen, es setzt also sowohl Erkenntniss des Guten, als auch des Bösen voraus, denn das Böse wie alles Verneinige, Nichtige, Wesenwidrige kann nur an dem Bejahigen Wesenhaften, Wesengemässen erkannt werden, als dessen widersprechende Verneinung, und wenn der endliche Geist irgend einen Gegenstand oder Inhalt seines Wollens nicht als schlecht und böse anerkennt, so macht er sich auch nicht das geringste Gewissen dabei und daraus. Zugleich beruht aber auch das böse Gewissen im Gefühle des Bösen, darin, dass das Gefühl oder das Herz das Böse schon verwirft. Aber auch dieses Gefühl des Bösen ist nicht möglich ohne das gleichzeitige Gefühl des Guten; denn das Gefühl des Bösen wird erst desshalb und erst dann belebt und erst dann als ein Missgefühl empfunden, wenn das Gefühl des ihm entgegengesetzten Guten bereits im Gemüthe lebendig ist; denn ist letzteres nicht der Fall, so fühlt der endliche Geist beim Anblick, beim Wollen und eigenen Vollführen des Bösen gar nichts, oder er empfindet wohl gar verkehrter Weise im bösen Herzen Freude darüber, es ist ihm dann das Böse im Gemüthe gar nicht widerwärtig. Sofern nun der endliche Geist nicht im Erkennen des Guten und des Bösen gewiss ist, noch nicht zu unterscheiden vermag, was gut und böse ist, obwohl er im Allgemeinen das Gute und das Böse und dessen Unterschied erkennt, insofern hat er den ungewissen Geist, oder ist vielmehr selbst der ungewisse Geist, und dann ist er im Gewissen unsicher, unfest, unstät. Sofern sein Urtheil über Gutes und Böses schwankt, insofern ist auch sein Gewissen schwankend, er ist dann wankelmüthig und kleinmüthig, und schon dieser Zustand des

unentschiedenen Gewissens ist in verneinender Beziehung zur ganzen Lebenstimmung; schon dieser unentschiedene Zustand erzeugt Wankelmuth und Verstimmung oder Missstimmung. Sofern aber der Geist ungewiss wird, ob er nicht bei gutem, redlichem Willen statt des Guten doch das Böse ergriffen habe, oder es jetzt zu ergreifen Gefahr laufe, insofern wird sein Gewissen beunruhigt, gestört, und sein Gewissen kann nicht eher zur Ruhe gelangen, als bis er gewiss geworden, dass er im Guten und des Bösen ledig ist. Wird aber der Geist gewiss, dass das, was er im wirklichen Wollen schon ergriffen hat, böse ist, so muss er es verwerfen. Er muss es sich als ganz freier Geist vorwerfen, sich zum Vorwurf machen, dass er es will, er muss desshalb sich tadeln, mithin kann und wird er dann das Böse nicht wollen, es müsste denn seyn, dass er den etwaigen Anregungen der Lust, die dem Bösen beigemischt sind, zu widerstehen noch nicht stark, noch nicht besonnen genug ist. Also wird der Geist den gefassten Entschluss zum Bösen dann aufgeben, es wird ihn dessen *reuen*, er wird sich anders entschliessen, er wird *zum Guten umkehren* oder sich zum Guten bekehren. Ist aber der böse Entschluss schon vollbracht, so hat der Geist im gestörten Gewissen die That zu bereuen und sie und ihre Folgen wo möglich aufzuheben und zu vernichten. Sein Gewissen wird dann zum Theil in seine Ruhe hergestellt werden, wenn er, wie man sagt, das Böse wieder gut machen kann, d. h. wenn er statt des gethanen Bösen in Güte des Willens das Gute einzusetzen vermag.

30. Alle die verneinigen Bestimmtheiten des Gewissens, die wir zuletzt betrachtet haben, wirken störend und hemmend, niederdrückend, demüthigend, beunruhigend und entmuthigend ein auf die ganze Lebenstimmung, auf das ganze Selbstinneseyn des Geistes, und alle diese Verneinungen können nur dadurch aufgehoben werden, dass in dem Geiste die Erkenntniss und das Gefühl und dann der reine Wille des Guten hergestellt werden, kurz, dass alle die bejahten Bedingnisse des guten, ruhigen Gewissens wieder erworben werden. Dann ist der endliche Geist durch Reue und Besserung in seine wahre, reine Wesenheit wiederhergestellt. Er ist dann gleichsam wieder zu sich selbst gekommen, wieder zu sich heimgekehrt, um bei sich zu bleiben. Das gestörte, unruhige Gewissen lässt dem Geiste nicht Ruhe, bis er zum Guten umgekehrt und hergestellt ist. Diess aber muss unfehlbar erfolgen, weil *des Geistes innerste*, *ewige*, *unverlierbare Wesenheit das Wollen und das Thun des Guten* ist. Ein für immer rein im Bösen verharrender Geist ist undenkbar. Aber auf dem Gebiete der empirischen Psychologie kann freilich dieser Gegenstand nicht entschieden werden, schon desshalb nicht, weil wir gar viele Menschen durch den Tod von uns scheiden sehen, die zum Reinguten, zu reinem, ruhigen Gewissen nicht gelangt sind. Aber die Grundwissenschaft, die Metaphysik lehrt, im Allgemeinen, die Wege Gottes, auf welchen Gott den

endlichen Geist vom Uebel und Bösen erlöset, und diese, über alle zeitliche Beobachtung erhabene Wissenschaft lehrt auch die ewigen Wege des Geistes selbst, nach denen er mit Gottes Hülfe zu dem Reinguten und zu der Ruhe und dem Frieden des Gewissens zurückgeführt wird. Diess lehrt die Grundwissenschaft als ewige Wahrheit mit unbedingter Gewissheit, und darin gründet sich dann der wissende Glaube, dass *Gott auch über dieser Menschheit erlösend, rettend, erziehend waltet*, und dass auch die Geister, die ungebessert, mit unruhigem Gewissen dahinscheiden, nach diesem Leben von Gott wieder zu rechter Zeit erlöst und zum Guten wieder zurück gebracht werden. Derjenige endliche Geist aber, der das Gute noch nicht kennt, nicht liebt, sondern das Böse will und thut, nicht zwar weil es böse ist, sondern weil er es für gut, oder erlaubt hält, ein solcher endlicher Geist kann allerdings sich in Mitwirkung der bösen Lust und der bösen Gewohnheit im Bösen verhärten, und indem er zugleich sein Verhältniss in der Weltbeschränkung nicht kennt, kann er dabei ohne Ende in Frechheit, Frevelmuth, Hochmuth und Vermessenheit fortschreiten und, von einem äusseren Unglück getroffen, in Unmuth und Wehmuth, in Verzweiflung herabsinken, solange zwar bis er betroffen in sich selbst umkehrt, indem er bekehrt wird. Der mitttelbare, negative Lehrer hierbei ist dem gesunkenen Geiste das äussere Missgeschick und Unglück, welches erschüttert und beugt; der unmittelbare, selbwesenliche Lehrer aber sind dem gesunkenen Geiste andere endliche Geister, die im Guten sind und ihn zur Wahrheit führen, ihn Wahrheit und Liebe und Treue lehren; der höchste und einzige Lehrer aber und der unbedingt treue Lehrer ist Gott.

So haben wir denn in der Folge der bisherigen Wahrnehmung das Wollen nach seiner Wesenheit erkannt im Allgemeinen und nach seinen inneren Hauptmomenten. Es ist hiebei noch, als Gegenstand der *siebenten Wahrnehmung*, die Aufgabe übrig: Die *verschiedenen Stufen der Bildung des Willens* des Geistes und des Menschen zu betrachten.

Die Bildungstufen des Willens sind denen des Erkennens und des Empfindens gleichlaufend. Die *erste Entwicklungstufe* oder Bildungstufe des Willens ist die *sinnliche*. Da ist der Wille gerichtet nur auf sinnliches, individuelles Zeitliches als solches, die Antriebe, Beweggründe und Triebfedern sind vorwaltend nur sinnlich und zeitlich. Dieser unterste Willenzustand entspricht der sinnlichen Bildungstufe der Erkenntniss und des Gefühls. Sinnliche Neigungen und Begehrungen sind es, welche den endlichen Geist auf dieser Stufe wollend bewegen, um der Lust und des Schmerzes willen entschliesst er sich, Lust will er sich erschaffen und erhalten, Schmerz aber will er vermeiden, abwenden, aufheben, und dabei ist hier nicht vorzüglich von leiblicher Sinnenlust und von leiblichem Schmerz die Rede, sondern vielmehr zuerst von der geistigen Sinnenlust und dem geistig sinnlichen Schmerze. Dieses

Bestreben, Lust sich zu verschaffen und dem Schmerz zu entgehen ist keineswegs unvernünftig und als solches verwerflich; vielmehr ist diess ein wesenlicher, aber úntergeordneter Zweck des vernünftigen Willens; sondern nur dadurch ist diess Streben und der dadurch überwiegend bestimmte Wille der Vernunft und der Lebenbestimmung des Geistes ungemäss, dass es zum erstwesenlichen und entscheidenden Bestimmgrunde des Wollens gemacht wird. Denn der zur Selbstentwicklung gelangte Geist soll erstwesenlich rein und ganz nach der unbedingten Idee des Guten mit Freiheit sich selbst bestimmen. Aber auf dieser untersten, sinnlichen Entwicklungstufe ist der unbedingte und allgemeine Wille noch nicht entfaltet, und die unbedingte Freiheit des Geistes schlummert noch gleichsam, der Geist ist dann noch ohne eigentliche Erkenntniss des Guten und Bösen; denn für gut hält er nur alles das, was ihm sinnliche Lust macht, und für ein Uebel, und für ein Böses nur jenes, was Schmerz ist, oder ihm Schmerz macht, oder an der Lust hindert. Insofern ist also der jetzt beschriebene Zustand des Wollens der der schuldlosen Unentwickeltheit des Willens; ohne Arges daraus zu haben, folgt ein solcher Geist seinen sinnlichen Neigungen und Trieben, und es ist also diese Bildungstufe ganz dieselbe, auf welcher die Thiergeister stehen, nur mit dem Unterschiede, dass die Sinnlichkeit des Geistes eine vollständige, vollwesenliche ist, die Sinnlichkeit des Thieres aber eine einseitige, unvollständige, und mit dem noch wesenlichern, ewigen Unterschiede, dass das Thier auf dieser Stufe stehen zu bleiben bestimmt ist, aber der Geist des Menschen unmöglich auf der Sinnlichkeit stehen bleiben kann, auch wenn er es sich vorsetzte. Da nun die sinnliche Lust und Unlust durchaus und ganz persönlich sind, und die Geister ewig sind als zeitlich individuelle Wesen, so sind alle Willenacte, die auf sinnliche Lust und Unlust gerichtet sind, selbstisch, haben nur ihre Geltung für diese zeitliche Bestimmtheit dieser ganz individuellen Person. Und da auf dieser Entwicklungstufe der Wille seinen unbedingten und ewigen Grund noch nicht hat, so ist er dann des ewigen Gesetzes des Guten entblösste Willkühr, nur sein sinnliches, persönliches Wohlseyn beabsichtigend, dabei zugleich eigensinnig, trotzig, und, wo Kraft des sinnlichen Lebens da ist, auch übermüthig. Solange es dem also sinnlich gestimmten Geiste wohlergeht, hat er an sinnlichem Wohlleben seine Genüge, findet darin seine Befriedigung; aber diess nur auf einige Zeit. Denn die im Geiste schlummernde Ahnung und das Gefühl des Uebersinnlichen erwachen im menschlichen Geiste, in Fortbildung des ganzen geistigen Lebens, nothwendig zur gesetzmässigen Zeit und unter den gesetzmässigen Umständen und wirken dann aus der innersten Tiefe des Geistes zu Umgestaltung und Höherbildung auch des Willens. Aber bei dem menschlichen Geiste in der Wechselwirkung mit anderen Geistern und mit der Natur wirkt zu dieser Erweckung und Höherbildung des Willens auch der sinnliche

Schmerz, welchen der endliche Geist unvermeidlich erfährt, und das Verfehlen der erstrebten sinnlichen Lust, wo dann der endliche Geist anerkennen muss eine seinem eigennützigen Willen überlegene äussere Macht. Die Erkenntniss und das Gefühl seiner Abhangigkeit in der Erlangung der Lust und der Vermeidung des Schmerzes nöthigt ihn dann zu tiefem Nachdenken über sich selbst und die Welt, über seine Kräfte und die Kräfte anderer Wesen, und so betritt dann der endliche Geist bei erwachter Verstandesbildung die zweite Stufe der Bildung des Willens, die der *Verständigkeit,* der verständigen Unterscheidung des Guten und Bösen an sich und des allgemeinen, von individueller Persönlichkeit unabhangigen Willengesetzes, welches für jeden endlichen Geist gültig sey. Diess also ist die Mittelstufe des nach Vernünftigkeit strebenden verständigen Willens.

Diese *zweite Bildungstufe* ist dadurch bestimmt, dass das *übersinnliche* Erkennen und Gefühl nach und nach in das Gemüth eintreten, zuerst zwar die blossen allgemeinen Begriffe, worin das Gemeinsame des Individuellen erfasst wird, dann aber auch die Ideen oder die Gedanken des Ewigwesenlichen, was in aller Zeit seyn soll, endlich auch die Ahnung des Unendlichen und Unbedingten. Mittelst der reinen Verstandesbegriffe nun wird der sinnliche Wille zunächst in das Gebiet des Allgemeinen erhoben, in das Gebiet des Verstandes. Der Geist setzt sich dann allgemeinbegriffliche *Verstandeszwecke,* als allgemeingültige Regeln für alles sein Wollen. Alle sinnlich individuellen Willenacte werden unter allgemeine Begriffe geordnet, und zunächst tritt die verständige Klugheit ein in Ansehung der Erstrebung und des Genusses der Lust und der Vermeidung des Schmerzes. Es bildet sich ein systematisches sinnliches Wollen aus nach dem Antriebe der Lust und des Schmerzes. Wie z. B. in dem älteren Systeme des Epikur und in mehren neueren französischen Systemen, wobei eifrigster Scharfsinn obwalten kann und die finstere List der Weltklugheit, welches aber von der Verstandesbildung nicht höher geführt wird, sondern nur in eine systematische Genusssucht ausartet, wobei gar sehr empfohlen wird eine kluge Enthaltsamkeit und Mässigkeit und Aussparung im Genuss, eben damit man recht lange geniessen, recht dauernd sich Lust verschaffen könne.

Aber es kann mit dieser reinen Verstandesbildung des Geistes nicht sein Bewenden haben; denn auf diesem Wege kommt nothwendig auch der Geist zu den *Ideen.* Dann fasst er den Begriff dessen, was *an sich gut* ist, ergreift den Gedanken seiner allgemeinen und individuellen Lebenbestimmung; er fasst die *Idee der Vollkommenheit,* betrachtet die Lust als Ausdruck und Anzeige des an sich selbst Guten, des vollkommenen Zustandes des Leibes und Geistes, den Schmerz aber erkennt er als Ausdruck des wesenheitwidrigen, lebenbedrohenden Zustandes. Ein so belehrter Geist fängt dann an, die Lust und den Schmerz an sich zu würdigen und zu achten, die Lust als ein unterge-

ordnetes Gut an sich zu betrachten, und den Schmerz als ein Uebel an sich. Dann kann der Geist die Lust nur unter der Bedingung erwählen, weil und dass sie an sich gut ist und mit allem Guten nicht streitet. Zu gleicher Zeit und aus demselben Grunde erwachen dann auch im Geiste die ewig guten Triebe, der Antrieb nach Erkenntniss, nach Schönheit, nach Gerechtigkeit und Liebe, und zugleich damit wird sein Herz belebt von den ewigen, übersinnlichen Lustgefühlen, die er vorhin nicht kannte und nicht erfuhr. Dann fasst der endliche Geist auch den allgemeinen Begriff eines endlichen Vernunftwesens auf, und in diesem Begriff erkennt er andere Geister an als Wesen, die mit ihm selbst von gleicher Stufe und Würde sind, die mit ihm gleiche Befugniss haben. Da verschmilzt jene Alleinselbstheit, und jener Egoismus der ersten Stufe löst sich auf. Die gesellschaftliche Achtung und alle gesellschaftlichen Gefühle erwachen, und das Gebiet des Willens erweitert sich nun auf das Wohl, auf das Gute aller endlichen Geister, welches als ein gleich würdiger Zweck anerkannt wird, wie das eigene Wohl. Dahin gelangt, erkennt auch der endliche Geist den freien Willen Anderer an und vereint sich mit ihnen, ein Freier mit Freien, verständig, zu gesellschaftlichem Wollen, für gesellschaftliche Zwecke, nach einem allgemeinen Gesetze, und so bildet sich der Geist alle seine Willenbeschlüsse in einem reicheren Gebiete des Lebens, um sie, nach einem allgemeinen Vernunftgesetze, auf das sachliche Gute zu richten; er ist eingetreten in die reine *sittliche* Welt, er erkennt die allgemeine Gültigkeit, die *Majestät des Sittengesetzes* an*). Da aber auf dieser Stufe der Willenbildung noch nicht die volle und ganze Einsicht des Guten in Gott gewonnen ist, mithin also auch das Gute und das Böse nur theilweis erkannt und unterschieden wird, und da auch der sinnliche, eigennützige Trieb ebendesshalb noch nicht ganz in die Eine Harmonie der unbedingten Gefühle vereint und darin gemässigt ist, so ist diese Stufe des Lebens des Wollens zugleich die des Kampfes, des Streites für reinsittliche Gesinnung und Tugend, des Streites der Sinnlichkeit mit der keimenden Vernünftigkeit. Die Pflicht erscheint noch und wird empfunden als ein hartes Gebot, dem man sich in Demuth fügen solle, also ist diess auch die Zeit der möglichen Abirrung zu dem Bösen, jedoch, wie oben gezeigt wurde, nur unter dem Scheine und nur durch den Schein des beigemischten Guten. Also ist diess auch die Periode des irrenden und beunruhigten Gewissens. Dabei ist der Geist, der nach reiner Sittlichkeit und Tugendschönheit ringt, zwar sehr abhangig von der Stufe der sittlichen

*) Diese Schilderung, bei der ich, indem ich sie entwarf, nicht an den Stoizismus dachte, ist genau passend auf den Standort, worauf Seneca (s. Tennemann's Gesch. d. Phil. Bd. V. p. 156.) und Epictetos und Antoninus den Stoizismus erhoben. Anm. d. Heftes.

Bildung, auf welcher die Geistergesellschaft oder Menschengesellschaft steht, in welcher und mit welcher vereint er lebt.

Aber bei diesem noch unvollendeten Zustand des Wollens kann kein endlicher Geist beruhen. Vielmehr in dem allgemeinen, gesetzmässigen Entfaltgange des Einzelnen und des geselligen Lebens des Geistes ist es ewig begründet, dass der endliche Geist die dritte Stufe des Erkennens und Gefühles erreicht*), welche oben geschildert worden ist, und dann schwingt er sich auch auf zur *dritten Stufe der Willenbildung*, zu der Stufe der vollendeten *Vernunftbildung* des Willens, dem Lebenalter der Reife des Willens. In der unbedingten Erkenntniss Gottes, als des Einen, unbedingten und unendlichen Wesens, und in dem Einen, unbedingten Gottgefühle wird ihm dann auch, erhaben über seine und jede endliche Persönlichkeit, die unbedingte Idee des Einen Guten offenbar, des Guten, welches auf unbedingte Weise Gott selbst heilig will, und in der unendlichen Zeit als in der Einen, unendlichen Gegenwart vollbringt, des Guten, woran auch alle endlichen Vernunftwesen, alle endlichen Geister, auf endliche, gottähnliche Weise mitzuarbeiten ewig in Gott von Gott berufen sind; dann erst wird der endliche Geist auch sein selbst inne, wie er unbedingt und ewig ist durch Gott. Dann empfindet er seinen ewigen, unbedingten Beruf, in bestimmter Erkenntniss, seinen ewigen Beruf für das Göttlich-Gute, und dann erst ist in ihm der Entschluss möglich, diesem göttlichen, ewigen Berufe zu jeder Zeit rein und ganz sich zu weihen und alle Kräfte ihm zu widmen. Folgendes sind die Eigenthümlichkeiten dieser Stufe der reifen, rein vernünftigen Willenbildung.

Erstens, Einordnung und Unterordnung aller sinnlichen und übersinnlichen Willenhandlungen in und unter den unbedingten Grundwillen des Einen Guten, welcher Wille des Einen Guten nur gerichtet ist auf Darstellung göttlicher Wesenheit im Endlichen, oder der göttlichen Wesenheit in der Zeit. In dieser Unterordnung und Einordnung aller besonderen Willenhandlungen unter den Grundwillen werden dann auch alle Willenhandlungen unter sich organisch geordnet nach ihrer Stufenfolge unter und neben einander, so dass sich die besonderen Willenhandlungen in das ganze Gebiet des Guten harmonisch vertheilen, alle gegen einander wohlgehalten, wohlgemässigt und in entsprechender Entfaltung in der Zeit. So z. B. der Wille des endlichen Geistes, seine eigene Vollkommenheit herzustellen, wird nebengeordnet dem Willen, für die Voll-

*) Das geschieht, indem er zuerst die Ahnung der absoluten Erkenntniss, gleichsam als die geistige Dämmerung und als das geistige Morgenroth, gewinnt, das keimende Gefühl Gottes, die erste Regung des unbedingten Willens, aber noch ohne Beziehung zu dem individuellen Wollen Gottes. Anm. d. Heftes.

kommenheit anderer Geister mitzuwirken, und untergeordnet wird er dem Willen, die Vollkommenheit der ganzen Geistergesellschaft als Gesellschaft zu befördern, und zuhöchst unter den Willen des Einen Guten, den Willen, das Gute aller Wesen in Gott zu befördern. Daher erkennt dann der Geist es für ein Gesetz an für die Bildung aller seiner bestimmten Willenacte, keinen bestimmten Entschluss jemals zu nehmen, welcher nicht den Gedanken an Gott, an Gottes heiligen Willen des Guten aushält, und wovon der Geist sich nicht gewiss ist, dass er mit dem Einen Willen des Guten rein und ganz übereinstimme.

Zweitens, ein weiteres Kennzeichen der Reife der Willenbildung ist, dass alle besonderen und einzelnen Willenacte unter sic hund mit dem Einen, als Gesinnung, bestehenden Willen des Guten vereint bestehen, so dass sie alle sich wechselbestimmen, einer den anderen fördert, und dass die einzelnen Thätigkeiten, welche diese einzelnen Willenhandlungen vollführen, im innigsten Vereine sich durchdringend zusammenstimmen, dass der endliche Geist eine individuelle Darstellung des Göttlich-Guten sey.

Drittens, dann gelangt der endliche Geist auch zur Freiheit des Wollens, und das Leben ist dann nicht mehr abhangig von Lust und Schmerz als solchen; auch ist er nicht mehr sein eigener Knecht, der seiner eigenen grundlosen Willkür folgt, er ist *frei im Guten zum Guten,* nach dem ewigen nothwendigen Gesetze der Vernunft. Nicht Lust, auch die Seligkeit nicht, ist erstwesenlicher Bestimmgrund seines Wollens, sondern nur Gott selbst und das Gute Gottes. Denn der Geist weiss dann und fühlt es innig, dass die Seligkeit, der ewige Frieden dem endlichen Geiste nur dann zu Theil wird, wenn er *rein und ganz das Gute, weil es das Gute ist,* gottähnlich, ohne Eigennutz und in freier Liebe will und thut, dass er die Seligkeit gewinnt, wenn er sie nicht beabsichtigt. Aber auch der äussere Erfolg bestimmt dann den freien Geist nicht; überzeugt von Gottes liebender Vorsehung und ihr vertrauend, überlässt er die Sorge des Gelingenmachens und des Erfolgs Gott, nachdem er mit weiser Klugheit alles im Endlichen angewandt hat, was in seinen Kräften war, den Erfolg vorzubereiten und zu sichern. So erreicht der Geist Festigkeit und Stärke des Willens auch wider die Weltlust in der Weltbeschränkung. Der zeitliche Verlauf vermag nicht ihn zu irren; denn sein Willengrund ist ein unendlicher, unbedingter und ewiger. *)

*) Daraus folgt die Unterordnung unter den individuellen Willen Gottes und die Gewissheit damit übereinzustimmen, obschon der endliche Geist Gottes individuelle Willenacte nicht individuell kennt (Gottes Wege nicht weiss). Der endliche Geist weiss dann, dass er mit dem Willen Gottes übereinstimmt, in der göttlichen Wesenheit als des Einen Guten, der Wille des endlichen Geistes hat dann seinen göttlichen, unbedingten Grund gewonnen. Der endliche Geist ist dann sein selbst in Gott inne auch im Wollen, er weiss und fühlt sich als Mitarbeiter Gottes an Gottes Einem Guten,

Wir haben nun in den drei letzten Lehrstücken den Geist betrachtet 31.
nach seinen drei inneren Haupteigenschaften des inneren Lebens, nach dem Erkennen und Denken, dem Empfinden oder Fühlen und nach dem Wollen. In Folge des allgemeinen Gesetzes der wissenschaftlichen Methode haben wir also nun diese drei Grundeigenschaften des Geistes in ihren wechselseitigen Beziehungen, in ihren Vereinigungen zu betrachten. Es folgt also *das fünfte Lehrstück: vom Erkennen, Fühlen und Wollen in ihren wechselseitigen Vereinigungen.*

Diese Aufgabe erscheint in ihrer ganzen Bestimmtheit und nach allen ihren Haupttheilen, wenn wir diese Beziehung im Allgemeinen vornehmen. Soviele solcher Beziehungen sind, soviele untergeordneten Aufgaben hat die Betrachtung dieses Lehrstückes. Die Elemente oder einzelnen Dinge dieser Betrachtung sind also Erkennen oder Schauen, Fühlen, Wollen, kurz bezeichnet mit: S. F. W. Nun sind zuvörderst diese drei Dinge zu zweien zu verbinden, je zwei, jedes mit jedem, in Beziehung zu erkennen. Also: 1) Das Erkennen oder Schauen mit Gefühl, Schauen in Beziehung zu Fühlen, S zu F, oder umgekehrt, Fühlen in seiner Beziehung zum Schauen, F zu S. 2) Das Schauen in seiner Beziehung zum Wollen, S zu W, und umgekehrt das Wollen in seiner Beziehung zum Schauen, W zu S. 3) Das Fühlen in seiner Beziehung zum Wollen, F zu W und umgekehrt das Wollen in seiner Beziehung zum Fühlen, W zu F. Diess sind alle zweigliedigen Verbindungen, die wir hier zu betrachten haben. Nun aber folgen die dreigliedigen, indem im geistigen Leben Schauen, Fühlen und Wollen sich wechselseitig alle drei bestimmen. Also ist zu erkennen: Schauen zu Fühlen zu Wollen, S. F. W.; und hier sind wieder sechs verschiedene Fälle; nämlich 1) entweder wird das Wollen bestimmt durch das Schauen und Fühlen, dann habe ich das Wollen zuletzt gestellt; oder 2) es wird das Wollen bestimmt durch Fühlen und Schauen, F. S. W ; oder 3) es

an der Darbildung der göttlichen Wesenheiten, — der Gottheit in der Zeit. Dann zeigt sich die Ganzkraft des Wollens, die Ganzmacht des Geistes über sich selbst, über das Lebenspiel aller seiner Kräfte; nicht mehr freche Willkür, selbstischer Trotz, Alleinselbeigenwillen, sondern wohlgemessener Eigenwille ohne selbstische Eignerei; es zeigt sich die Erhabenheit, Schönheit, Stärke und Innigkeit des Wollens des endlichen Geistes.

Auch der Mensch kann auf der ersten Stufe des Willens stehen; der Thiergeist bleibt als solcher auf dieser sinnlichen Stufe; aber der Mensch kann, soll, wird, in der Entfaltung des Lebens, unvermeidlich die zweite und dritte Stufe ersteigen; sowie der junge Spross unvermeidlich zum Baum heranreift, blüht und fruchtet, wenn die äusseren Bedingungen gegeben sind. Die Gewissheit aber hievon ist nur zu ersehen in der Erkenntniss Gottes als Vorsehung, welche Erkenntniss nur in der Grundwissenschaft (Metaphysik) gewonnen werden kann; woraus dann der schauende, erkennende Glaube entspringt. Zusatz des Heftes.

wird bestimmt das Fühlen durch das Wollen und Schauen, S. W. F.; oder 4) es wird das Fühlen bestimmt durch Schauen und Wollen, W. S. F; oder 5) es wird das Schauen bestimmt durch das Wollen und Fühlen, F. W. S.; oder es wird endlich 6) das Schauen bestimmt durch das Fühlen und Wollen, W. F. S. So vielfach ist die vereinte Wechselbestimmung dieser drei Grundeigenschaften des Geistes. Da nun in diesem Lehrstücke das Ganze dieser Beziehungen erkanut werden soll, so müssen wir diese Fälle nach der Reihe der inneren Wahrnehmung beziehen; es wird also dieses Lehrstück aus zwei Haupttheilen bestehen oder aus zwei Wahrnehmungen, wovon die erste die zweigliedigen Verbindungen des Schauens, Fühlens und Wollens betrachtet, die zweite Wahrnehmung aber den dreigliedigen Verbindungen gewidmet ist. Also ist die Aufgabe der *ersten Wahrnehmung* folgende: *Die zweigliedigen Verbindungen des Schauens, Fühlens und Wollens zu betrachten.*

Also in der *ersten Theilaufgabe* betrachten wir *Schauen und Fühlen im Verein* oder Erkennen und Empfinden im Verein, wie sich diese beiden wechselseitig durch einander bestimmen. In dieser Hinsicht erinnere ich wieder im Allgemeinen an das bestimmte Verhältniss des Schauens und Fühlens, welches weiter oben erkannt wurde, dass nämlich das Gefühl wesenlich bedingt ist durch das Erkennen, insonderheit dass übersinnliche Gefühle im Geiste gar nicht gelebt sind, wenn nicht die übersinnliche Erkenntniss der übersinnlichen Grundlage jener Gefühle im Bewusstseyn entwickelt ist. Betrachten wir nun aber das Verhältniss vom Schauen und Fühlen, vom Erkennen und Empfinden genauer. Es ist ein doppeltes: entweder nämlich wird das Gefühl bestimmt nach der Erkenntniss, oder die Erkenntniss wird bestimmt durch das Gefühl. Betrachten wir also 1) *das Gefühl als bestimmt durch die Erkenntniss.* Wenn das Gefühl durch Erkenntnis der Wahrheit bestimmt ist, so ist diess Verhältniss ein bejahtes, wesenliches, setzendes, positives, affirmatives Verhältniss, und insofern sagen wir von einem Geiste, dass er vernünftigen oder verständigen Herzens, oder auch dass er in Ansehung des Gefühles vernünftig ist, sofern die ganze Stimmung seines Gefühles vernunftgemäss ist; und insofern der endliche Geist wesenlich immer in Ahnung der Wahrheit begriffen ist, welche Ahnung erst nach und nach in Erkenntniss verwandelt werden kann, so wirkt schon die Ahnung der Wahrheit auf das Gefühl oder Herz ein, und insofern nennt man das Herz ahnungvoll, ahnungreich, und spricht von ahnungvollen, ahnenden Gefühlen. Aber es kann auch das Gefühl des endlichen Geistes verneinig und wesenwidrig bestimmt seyn durch sein Denken. Irrthum erzeugt irriges Gefühl, zerstreutes Denken ein zerstreutes Herz. Unvernünftigkeit des Denkzustandes zieht Unvernünftigkeit der Gefühle und des Herzens nach sich, und wo diese Verneinung im Leben eines Geistes vorwaltend ist, so nennt man diesen Zustand das unverständige Herz oder das thörichte Herz, das irrige Gefühl; und sofern bloss unklares Denken zu Grunde liegt, das dunkle Gefühl.

2) Von der anderen Seite aber wird auch *das Erkennen bestimmt durch das Gefühl*, insofern das Denken sich auf diejenigen Gegenstände richtet, deren sich der Geist im Gefühle inne ist. Auch diese Bestimmtheit des Erkennens und Denkens durch das Gefühl ist sowohl eine wesenhafte, bejahte, als eine wesenwidrige, verneinte. Bejaht und wesenhaft ist diese Bestimmtheit, wenn das reine, edle Gefühl in reiner und edler Neigung und Begehrung den denkenden Geist zu Betrachtung der Wahrheit bestimmt und ihn antreibt, dass er lebendige Einsicht sich erwerbe, dann ist der Geist auch wahrheitliebend, und man sagt von einem solchen Geiste, dass er innigen Sinn habe, dass er herzinnig denke, und man spricht in dieser Hinsicht von einem gefühlvollen Denken oder gemüthvollen Denken. Aber verneinend, wesenwidrig und zerstörend für das Leben ist es, wenn umgekehrt der denkende Geist bestimmt ist durch wesenwidrige Gefühle, oder wenigstens, wenn der denkende Geist ohne Gefühl thätig ist. Dann sagt man, dass ein Geist gefühllosen Sinnes sey, dass er herzlos denke, dass sein Denken kalt sey. Der Einfluss aber des Gefühls auf das Denken ist vornehmlich durch Folgendes fehlerhaft: erstens, wenn bloss das gedacht und erforscht wird, was Freude macht und weil es Freude macht, bloss um dem Gefühle zu genügen, und wenn der Weg des Denkens bloss nach den Eingebungen des Gefühls angetreten und fortgeführt wird. Dann geht das Denken nicht der Wahrheit nach, sondern seiner Neigung; alles das lässt er unerforscht und unbeachtet, was seinen herrschenden Neigungen ungemäss ist. Seine Neigungen und Gefühle, die er bei bestimmten Gedanken empfindet, bilden dann ein falsches Gewicht in der Wage seiner Erforschungen, in der Prüfung der Wahrheit. Dann hat der Geist die Selbständigkeit seines Denkens aufgegeben und den Gefühlen seines Herzens untergeordnet. Aber die Wahrheit ist selbständig, sie muss selbständig um ihrer selbst willen gesucht werden, und nur nach den eigenen Gesetzen der Wesenheit alles Seyenden in objectiver Methode kann die Wahrheit auch gestaltet werden. Desshalb ist der Geisteszustand wesenwidrig, wenn lediglich das Gefühl und die Neigung den Denkweg bestimmt. Selbst um des Herzens willen, selbst für das Gefühl ist es nothwendig, dass die Wahrheit rein um ihrer selbst willen erforscht werde. Denn das Herz des endlichen Geistes, d. h. das Gefühlvermögen des endlichen Geistes, bedarf der Einsicht der ewigen, unbeugsamen Wahrheit zu seiner eigenen Bildung, Reinigung und Veredlung. Dem noch ungebildeten, unedlen, verirrten und schwachen Herzen ist die reine Wahrheit oft unwillkommen, widrig, bitter. Wenn demnach ein Geist mit so ungebildetem Herzen sein Denken bloss nach seinen herrschenden Neigungen und Begehrungen einrichtet, so beraubt er sich selbst des erstwesenlichen Heilmittels für sein krankes, ungebildetes Herz, er beraubt sich der Einsicht der reinen, ewigen Wahrheit; immer verdrehter und immer schwächer wird dann das Herz. Man hat in neuester Zeit geläugnet, dass die Erkenntniss der Wahrheit selbständig sey; man hat dagegen behauptet, dass die Ein-

sicht der Wahrheit ihre oberste Grundlage aus dem Gefühle entnehme. Diess hat vorzüglich *Jacobi* und seine Schule behauptet, auch *Christian Weiss* in seinem Werke „über die Seele", *Bouterwek* in seiner „Religionsphilosophie" u. A. m. Der Gedanke Gottes, lehren diese Philosophen, erhalte seinen Inhalt und seine Gültigkeit durch ein unbegreifliches und überschwängliches Gefühl, und dieses Gefühl gründe sich auf die sittliche Natur des Geistes. Dieses überschwängliche, unbegreifliche Gefühl ist, wie *Jacobi, Bouterwek* und Andere lehren, an einem für die Wissenschaft unzugänglichen Orte, wohin allemal der Geist sich zurückziehe, wo das Wissen nicht ausreiche. Mit dieser Behauptung von der Unselbständigkeit und Ungenügsamkeit der Erkenntniss ist zugleich folgende wichtige Behauptung gegeben: dass die Religion sich ebenfalls nicht ursprünglich auf ein reines Erkennen gründet, sondern auf ein überschwängliches Gefühl. Einige beschränken diese Behauptung noch weiter dahin, dass das die Religion begründende Gefühl bloss sey das Gefühl der Abhangigkeit von der Welt und, als Theiles der Welt, mit der Welt, von Gott. So lehrt *Schleiermacher*. Es ist für das Leben des einzelnen Menschen und für die ganze grosse Entwicklung der Menschheit überaus wichtig, die Irrigkeit dieser Lehre einzusehen, und gerade hier ist die Stelle, wo uns die Psychologie schon in reiner Selbstwahrnehmung hierüber Aufschluss gibt. Die psychologische Widerlegung der erklärten Annahme liegt in folgenden Wahrnehmnissen:

1) Schon das Selbstinneseyn des Ich oder des Geistes zeigt die Selbständigkeit des Selbstinneseyns im Wissen oder im Selbstbewusstseyn und die Unabhangigkeit des Selbstbewusstseyns vom Selbstgefühle. Zugleich aber zeigt auch das Selbstinneseyn des Geistes das Inneseyn im Selbstgefühl als wesenlich auf und ebenfalls auch als selbständig dem Selbstbewusstseyn gegenüber, so zwar, dass Selbstbewusstseyn und Selbstgefühl immer untrennbar zugleich sind, aber selbständig mit einander vereint bestehen, und was das individuelle Selbstbewusstseyn angeht, die Selbstkenntniss der zeitlichen, persönlichen Individualität, so beweist diese ihre Selbständigkeit schon darin, dass sie sehr oft dem individuellen Selbstgefühle entgegen ist und sich vom Selbstgefühl nicht übertäuben lässt. Der Geist des Menschen findet sich erkennend oft ganz anders, als ihm lieb und angenehm ist, er muss sich der Wahrheit zu Ehren oft selbst Vorwürfe machen, so unwillkommen und schmerzlich es ihm ist. Wohl Dem, der dann dem vom Gefühle unabhangigen Erkennen folgt, nicht aber dem eiteln selbstliebigen Herzen.

2) Was den Gedanken Gottes betrifft, so findet Jeder, dass dieser Gedanke sich selbst als reines Schauen oder Erkennen in seiner unendlichen Gültigkeit anzeigt, dass dieser Gedanke weder aus einem Gefühle stammt, noch des Beifalls des Herzens bedarf, noch auf den Beifall des Herzens wartet. Die Geschichte des Geistes und des Herzens jedes Einzelnen und ganzer Völker zeigt, dass das Gottgefühl gänzlich schweigt, solange

nicht wenigstens eine Ahnung Gottes im Bewusstseyn ist. Also geht der Gedanke Gottes und die Anerkenntniss der Sachgültigkeit dieses Gedankens dem Gottgefühle und dem Gefühle für alles Göttliche wesenlich im Geiste voraus. Könnte der endliche Geist nicht die selbständige Wahrheit des Gottgedankens als reinen Gedankens anerkennen, so würde dieser Gedanke weder in das Herz einschlagen, noch würde der Geist ihn je zu Herzen nehmen. Denn überhaupt nur das beherzigen wir, nur dafür empfinden wir, was wir schon als wahr, als wesenhaft, als reell, als seyend erkennen und anerkennen. Jene Philosophen aber, die das Gefühl über die Erkenntniss setzen und die Erkenntniss durch ein Gefühl begründen und ergänzen wollen, behaupten: die reine Vernunft als intellectuales Vermögen könne zwar den Gedanken eines Absoluten, Unendlichen, Unbedingten fassen, aber dieser Gedanke bleibe leer, inhaltlos, wenn er nicht aus jenem überschwänglichen Gefühle seinen Inhalt empfange. Hier ist es nun zuerst nothwendig, darauf hinzusehen, ob irgend ein Gefühl als solches irgend einen Inhalt für das Erkennen darbietet. Ich behaupte, Jeder werde finden, dass ein Gefühl als solches ganz und gar keinen Inhalt für die Erkenntniss seines Grundes habe; nur diess Einzige, dass der erkennende Geist sich erkennend inne wird, dass er etwas empfindet. Aber selbst dieses, dass der Geist etwas empfinde, stammt nicht aus dem Gefühle, sondern ist ein reiner Gedanke. Aber auch abgesehen hiervon, zeigt die genauere Selbstbeobachtung die Unwahrheit jener Behauptung. Denn Wer bestimmt hinsieht, der findet, dass keine Eigenschaft, keine Wesenheit gedacht werden kann, als für sich allein an ihr selbst seyend, sondern nur als seyend und bestehend an einem Wesen, dessen Eigenschaft sie ist. Diess gilt also auch von der Absolutheit und Unendlichkeit. Es ist eine intellectuale Unmöglichkeit, die Absolutheit und Unendlichkeit für sich allein zu denken, ohne an einem Inhalt. Wer also das Absolute und das Unendliche denkt, der muss das absolute und unendliche Wesen denken. Es ist nicht wahr also, dass irgend ein Philosoph ein leeres Absolutes oder Unendliches gedacht habe. Wer das Absolute und Unendliche denkt, denkt Gott, und nur als Eigenschaften Gottes können beide, die Absolutheit und die Unendlichkeit, gedacht werden; und Wer sich dieses Gedankens inne und bewusst ist, der erkennt dann auch, dass hiezu gar kein Gefühl erfordert wird, und dass diesem Gedanken gar kein Gefühl vorausgeht. Er findet diesen Gedanken gleichsam wie das reine Licht; aber das findet dann Jeder, der auf den Gottgedanken hinmerkt, dass diesem Gedanken ein Gefühl nachfolgt, das Gottgefühl, welches allererst durch den Gottgedanken hervorgerufen wird, und welches Gefühl also so unbedingt ist, und so unvermittelt durch jedes andere Gefühl, als die Erkenntniss und Anerkenntniss Gottes unbedingt ist und unvermittelt durch jede andere Erkenntniss und Anerkenntniss.

3) Daher gründet sich auch die Religion nicht zuerst, oder zuhöchst, oder allein auf das Gefühl; denn die Religion, als das Gottinneseyn oder die Gottinnigkeit, ist beides, sowohl Gotterkenntniss, als auch Gottgefühl, und dann beides in gleichförmiger Vereinigung, in gleichschwebender Harmonie, nur mit der weiteren Bestimmtheit, die nie zu vergessen ist, dass das Gottgefühl im endlichen Geiste die Gotterkenntniss voraussetzt. Viel weniger aber gründet sich die Religion auf das blosse Gefühl der Abhangigkeit von Gott; denn Wer seine Abhangigkeit von Gott fühlen soll, der muss schon überhaupt ein wesenliches bejahiges Gottgefühl haben; denn ein Verneinendes kann nur seyn an und in seinem Bejahten, das verneinende Gottgefühl der Abhangigkeit, welches die Freiheit des endlichen Geistes zu verneinen scheint, ist nur möglich innerhalb des ganzen Gottgefühls. Aber das ganze Gottgefühl setzt die Erkenntniss und Anerkenntniss Gottes voraus, mithin setzt auch das Gefühl der Abhangigkeit von Gott die ganze Gotterkenntniss schon voraus. Aber der innersten Wesenheit der Religion widerstreitend ist jene vorerwähnte Behauptung, dass das Gefühl der Abhangigkeit von Gott des Gefühls der Welt und überhaupt der Welt bedürfte. Vielmehr, sowie der endliche Geist Gott unmittelbar erkennt und dazu des Gedankens der Welt, ja des Gedankens seines eigenen Ich durchaus gar nicht nöthig hat, so fühlt oder empfindet auch der endliche Geist Gott, wenn er sich Gottes im Erkennen inne geworden, unmittelbar, ohne dass dabei das Gefühl der Welt, oder sein eigenes Selbstgefühl vorausginge, oder nöthig wäre. Darin stimmen auch die Religiosen aller Glaubenbekenntnisse überein, dass der Religiose Gottes in Geist und Herz, unvermittelt durch die Welt, selbständig, selbwesenlich, inne wird, und eben dadurch erhebt die Religion, als die Gottinnigkeit, über die Welt. Nachdem aber der endliche Geist zum Gottgefühl, vermittelt durch die Gotterkenntniss, gelangt ist, dann bildet sich auch in ihm das rechte Gefühl der Welt aus und auch sein eigenes Selbstgefühl; er wird auch sein selbst inne als Theiles der Welt und ordnet dann das Weltgefühl und das Selbstgefühl dem Gottgefühl unter, nimmt es auf in das Gottgefühl, weihet und heiliget dadurch sowohl sein Weltgefühl, als sein Selbstgefühl. Wer dieses alles wohl erwägt und sich von der Wahrheit dieser Behauptungen überzeugt, der wird sich Folgendes zum Lebengesetz machen in Ansehung des Verhältnisses des Erkennens zum Gefühl: *mit ganzem Gemüth, von ganzem Herzen nach reiner, selbständiger, in sich gewisser Einsicht zu streben, welche von dem*
32. *Gefühl nicht abhangig ist und des Gefühls nicht bedarf.* Wer mit *Jacobi* und seinen Schülern und Anhängern das Erkennen durch das Gefühl zu begründen meint, der muss die Möglichkeit reiner, an sich selbst gewisser, sich selbst zur Evidenz genugsamer Erkenntniss läugnen, kurz, er muss die Möglichkeit der Wissenschaft aufgeben, wie diess auch *Jacobi* geradezu erklärt, *Bouterwek* aber und Andere nur mittelbar zu

verstehen gegeben haben. Soviel von dem gegenseitigen Verhältnisse des Schauens und des Fühlens.

Nun kommen wir zu der *zweiten Theilaufgabe: das Verhältniss des Schauens und Wollens im Verein* zu erkennen, zu erkennen, wie Schauen und Wollen sich wechselseits bestimmen. Hierüber haben wir nun im vorigen Lehrstücke schon gesehen, dass auch das Wollen schon Erkenntniss der Wahrheit als des Guten voraussetzt. Denn der vernünftige Geist kann den Willen nur nach erkannten Zweckbegriffen bestimmen. Hierüber haben wir nun im vorigen Lehrstücke gesehen, dass auch das Wollen schon Erkenntniss der Wahrheit als des Guten voraussetzt. Denn der vernünftige Geist kann den Willen nur nach erkannten Zweckbegriffen bestimmen. Hier aber ist der Ort, hiezu noch Folgendes zu bemerken: dass diese Vereinigung der Erkenntniss und des Willens selbständig ist und seyn soll, d. h. dass der Zweckbegriff nach der reinen Wahrnehmung, nach der an sich selbst gewissen Erkenntniss und Einsicht des Guten bestimmt werde, ohne dass dabei das Gefühl mit seiner Neigung und seiner Begehrung entscheidend einwirkt. Denn auf dieser Reinheit der Bestimmung des Willens durch die Erkenntniss beruht die innerste Wesenheit des sittlichen Willens, d. i. das Gute zu wollen, rein, weil es als Gutes erkannt ist. Ist also dieses Verhältniss rein und selbständig, beruht der Wille auf selbständiger, an sich gewisser Ueberzeugung des Guten, so ist dann der Wollende von seiner Persönliichkeit als solcher gänzlich frei; denn er bestimmt sich nur nach der Wahrheit. Aber alle Wahrheit ist von der Persönlichkeit des Erkennenden ganz unabhangig. Wenn dagegen in diese Bestimmung des Wollens nach der Wahrheit sich Neigung und Begehrung entscheidend einmischt, so ist der Wille nicht vollendet frei, so mischt sich die Persönlichkeit und selbstische Ichheit ein; denn alles Gefühl ist persönlich. Es wird aber hiemit keineswegs behauptet, dass das Wollen, welches nach der erkannten Wahrheit des Guten bestimmt ist, mit dem wesenhaften Gefühle nicht übereinstimme, nicht auch mit dem edlen Herzen harmonisch sey und seyn solle. Vielmehr gerade im Gegentheil, der Wille, der nach der ewigen Wahrheit, mit lebenkünstlerischer Hinsicht auf Individualität und die Umstände bestimmt ist, der stimmt auch mit dem edlen wesenhaftem Gefühle nothwendig überein, weil ja ein solcher Wille die wesenhaften Beziehungen der Dinge und der Begebenheiten zum ganzen Ich in sich aufnimmt, aber das Gefühl nichts anders ist, als das Inneseyn der wesenlichen Beziehungeu alles Wesenlichen zum ganzen Geist. Betrachten wir nun insbesondere die beiden Seiten dieses Verhältnisses des Erkennens und Wollens.

Also 1) das *Wollen als bestimmt durch das Erkennen oder Schauen;* sofern dieses Bestimmen, wie soeben erklärt wurde, rein nach der Wahrheit erfolgt, ist das Wollen vernünftig oder verständig; der Geist will als ein vernünftiges, verständiges Wesen, und hierin besteht

gerade der erstwesenliche Unterschied des menschlichen Wollens vom thierischen Wollen; denn soweit wir die Thiere beobachten können, unterscheiden sie nicht das Gefühl als betsimmend den Willen und die Erkenntniss als Willengrund, sondern wir sehen die Thiere ihren Willen bestimmen nach der Entscheidung sinnlicher Neigung und Begehrung und der Anleitung blosser Gemeinbegriffe und sinnlicher Anschauungen. Ist aber dagegen dieses Verhältniss des Erkennens und Wollens verneint, d. h. wird der Wille nicht bestimmt nach der Erkenntniss des Guten, indem der Geist das Gute entweder nicht erkennt, oder der Einfluss der Erkenntniss des Guten von dem Einfluss der Neigungen und Begehrungen überstimmt wird, so ist das Wollen unvernünftig, vernunftlos, und wenn das Böse gewählt wird, vernunftwidrig. Ebendesshalb ist dann das Wollen auch unverständig und unbesonnen, und dann sinkt des menschlichen Geistes Wollen zum thierlichen Wollen herab.

2) Das *Schauen oder Erkennen bestimmt nach dem Wollen*, durch das Wollen und für das Wollen. Es wird nun, erstens, das Erkennen in Ansehung des Wollens bestimmt im Allgemeinen, indem dem Erkennen und Denken die practische Richtung gegeben wird, dass der Geist die Wahrheit zu erkennen sucht, damit er das Gute erkennen, vernünftig wollen und leben möge. Diess ist der sogenannte sokratische Geist des Denkens und Erkennens, dass alles Denken vorwaltend bezogen wird zu der vernünftigen und verständigen Bestimmung des Wollens. Diese practische Richtung des Denkens und Erkennens ist dem menschlichen Geiste grundwesenlich, eben weil ohne Erkenntniss des Guten das Wollen und Thun des Guten unmöglich ist. Aber von Seiten der Wahrheitforschung betrachtet, ist diese Beziehung doch nur eine untergeordnete für den nach Erkenntniss strebenden Geist, weil die Wahrheit zu erkennen ein an sich selbst würdiger Zweck des Geistes ist. Daher ist in dieser Hinsicht die echte Geistesverfassung folgende. Indem das Wahre als solches, als an sich gut, nach den sachlichen Gesetzen der Wahrheitforschung erforscht und gestaltet wird, bleibt sich der Geist stets der wesenlichen Beziehung inne alles Wahren zu allem Guten und zu dem sittlichen Willen, und er bezieht sogleich alle erkannte Wahrheit auf die Eine wesenliche Bestimmung des vernunftgemässen Lebens. Diess ist die allgemeine Bestimmtheit des Denkens und Erkennens in Ansehung des Wollens. Hierzu kommt aber, zweitens, die individuelle Bestimmung jedes individuellen Denkens und Erkennens in Ansehung des individuellen Wollens. Da finden wir, dass der Geist, indem er will und seinen Willen vollführt, unablässig beschäftigt ist, sein Denken und Erkennen für diesen Willen weiterzubestimmen, damit der vorliegende Zweckbegriff und das vorliegende Bild des Werkes durch Denken die erforderliche Bestimmtheit erhalte.

Betrachten wir nun umgekehrt den Mangel dieser beidseitigen Bestimmungen des Denkens und Erkennens durch's Wollen. Da kann es,

erstlich, seyn, dass der Geist, in dem blossen Triebe des Forschens versunken, sein Erkennen gar nicht auf den Willen des Guten bezieht. Zweitens, es kann sogar umgekehrt geschehen, dass der Geist sein Denken und Erkennen in Dienst nimmt für seinen schlechten und bösen Willen, und dabei kann die äusserste Klugheit und List statthaben. Dann bildet sich der Geist aus zum arglistigen Willen des Bösen. Sofern aber der Geist bloss der Begierde, die Wahrheit zu erkennen, folgt, ohne dass diess Streben wahrhaft wissenschaftlich ist, so verfällt er in ungeordnetes, herzloses, gemüthloses Sinnen, in die sogenannte Grübelei. Aber in dieser Hinsicht muss jeder nachsinnende Geist mit Vorsicht beurtheilt werden; denn Wer wichtige Gegenstände der Forschung für unwichtig hält, oder Wer es gar für unmöglich hält, dass der Geist durch Nachdenken die reine Wahrheit erforsche, der wird echt wissenschaftliches und mit practischem Sinne unternommenes Nachdenken für blosse nutzlose Grübelei erklären. Die faule Vernunft, oder vielmehr faule Unvernunft, welche die Arbeit des Denkens scheut, erklärt sofort alles für Grübelei, wovon der Nutzen nicht sogleich in die Augen springt, z. B. ein tiefsinniger mathematischer Forscher wird Grübler gescholten. Allein durch diese Forschungen sind die Bedingungen gegeben, den Himmelbau zu erkennen, die Zeit genau zu berechnen u. s. w. Der bescheidene, wahrheitsinnige Geist findet, dass die scheinbar abstracteste Forschung tausendfach die Darstellung des Guten auf Erden befördert hat. Insonderheit aber Jene, welche die Erkenntniss auf das Gefühl gründen wollen, reden viel von dem kalten Verstande, von der kalten Vernunft, vom kalten, gefühllosen Denken. Aber das Erkennen und Denken ist an sich nicht kalt, nicht warm, es ist Licht, reine Wahrheit, und das erste Erforderniss zu reiner Erkenntniss und Einsicht zu gelangen, ist vielmehr, die reine Ersichtlichkeit, das reine Licht der Wahrheit zu finden. Aber sowie jedes Licht die Wärme in den fähigen Dingen hervorruft, so erweckt auch jede reine, lichte Erkenntniss die entsprechende Wärme des Gefühls.

Zunächst stellt sich nun, als *dritte Theilaufgabe*, die Frage dar: *das Fühlen und das Wollen im Vereine* zu betrachten. Im Allgemeinen erinnern wir uns, dass das Wollen im Gefühl eine seiner Grundlagen hat; sofern nämlich das Gefühl als Neigung und Abneigung, als Begehrung und Abscheuung den Willen mitbestimmt. Aber nie ist in diesem Verhältnisse zu vergessen, dass das Gefühl hiermit nur die untere Grundlage ist, als die individuelle, persönliche Grundlage des Wollens, und dass, wenn der Wille vernünftig gebildet werden soll, diese untergeordnete Bestimmung des Willens durch das Gefühl erst der Entscheidung erwarten muss durch den ganzen Geist, welcher den Willen nach der reinen Idee des Guten entscheidet. Weiter unten, bei der Betrachtung des wollenden Geistes als Seele, wird das Verhältniss leiblicher Begehrung und Neigung zu dem Wollen insbesondere betrach-

tet werden. Auch dieses Verhältniss nun hat zwei Seiten, und wir betrachten also: 1) *das Wollen, sofern es bestimmt ist durch das Gefühl* oder die Empfindung. Hierüber stellt sich zunächst Folgendes dar. Sofern das Wollen lediglich bestimmt wird durch das Gefühl, insofern ist es nicht wesenhaft frei, sondern unfrei. Der Geist ist dann gebunden durch seine Neigung und Begehrung, und wenn er lediglich ihnen folgt, ist er ihr Sklav. Sind dabei die den Willen bestimmenden Neigungen und Begehrungen sinnlich, so bestimmt diess die unterste Stufe des Willenzustandes, welche neulich geschildert wurde. Diese sinnliche Unfreiheit wird noch dadurch vermehrt, dass wir Neigungen und Begehrungen hegen, deren Grund und Inhalt wir nicht kennen, besonders in Ansehung leiblich-sinnlicher Begehrungen, z. B. beim Schmecken und Riechen, in Hunger und Durst, oder in Ansehung der leiblichen Zuneigung der Menschen zu einander. Indess kommen solche Gefühle auch von rein geistiger Art vor, z. B. das Gefühl bei der Wahrnehmung des geistigen Schönen, eines Gedichts, einer Musik, oder auch beim Anblick der Schönheit der Raumgestalten. Dann also, wenn wir den Grund und Inhalt solcher Gefühle nicht kennen, können wir ihnen doch rein als Gefühlen Folge geben. Da nun aber hiebei der Geist nicht frei ist, so entspringt für ihn als vernünftiges Wesen die Aufgabe: *den Grund und Inhalt aller besonderen Gefühle zu erforschen, um dann in Einsicht der sachlichen Wahrheit, mit Freiheit, bestimmen zu können, wie und inwieweit der Wille nach den Antrieben der Gefühle bestimmt werden darf.* So leitet z. B. der Naturtrieb den Menschen schon zur Wahl seiner Speisen und Getränke hin, aber vernünftig ist es, wenn der Geist, in Einsicht der Naturgesetze und der Gesetze des Lebens seines Leibes, rein nach der Idee des Guten bestimmt, inwiefern diesen Trieben er wollend folgen soll, und auf welche Weise er sie zu stillen befugt sey. Ebenso leitet schon das natürliche Gefühl des Wohllauts den angehenden Musiker als Tondichter; wenn er aber die Idee der tongedichteten Schönheit erkennt und auch die Naturgesetze anschaut, wonach die Töne gebildet werden, so wird er im Stande seyn, nach seinem Willen das Tongedicht sachgemäss, nicht in blinder Abhangigheit von dem sogenannten Gehöre, zu bestimmen. Diess ist die Freiheit und Unfreiheit des Willens in Ansehung der sinnlichen Gefühle. Aehnliches findet aber auch statt in Ansehung nichtsinnlicher Gefühle; auch in Ansehung ihrer kann der Geist wollend unfrei seyn, und diess ist für die geistige Lebenführung noch wichtiger. Ich erläutere diess also auch in Beispielen. So in Ansehung des Gefühls der Liebe; die Liebe ist ihrer Wesenheit nach ein edles Gefühl, sie ist der Trieb vereint zu seyn mit dem Wesenlichen. Wer aber wollend bloss der Liebe folgt, wer das, was er thut, was er sagt, nur aus Liebe thut, der hält sich bloss an seine persönliche Empfindung, bestimmt sich nicht nach der reinen Idee der Liebe und des Guten, und sofern seine Liebe endlich

ist, ja irren kann, wird er dann, statt in das Gute, in das Böse gerathen. Also *in* reiner Liebe zwar sollen wir alles wollen und thun, aber nicht *aus* Liebe bloss, nicht um der Liebe willen. Ebendiess zeigt sich in Ansehung des Selbstgefühles; viel eher bildet sich im endlichen Geiste das Gefühl seiner Selbstheit aus, als die Erkenntniss und das Gefühl für das Gute. Daher kann es geschehen, dass der menschliche Geist sich lediglich nach dem Gedanken seiner Selbstheit bestimmt, bloss folgend dem Selbstgefühle. Dann entsteht in ihm der Willentrotz, welcher, dem blossen Selbstgefühle folgend, die persönliche Form des Selbst als solchen, ohne den Inhalt des Willens, ja sogar wider den Inhalt des Willens behaupten will, und welcher Willentrotz dann wähnt, dass in dieser formalen, leeren Nichtigkeit seine Machtvollkommenheit steht, „stat pro ratione voluntas, sic volo, sic jubeo." Diess gibt dann das Princip alles Despotismus, aller trotzigen, eigensinnigen Zwangsgewalt, die nicht auf gemeinen Eigennutz ausgeht, sondern die reine, leere Selbstheit durchsetzen will. Der Tyrann, der sein eigener Sklav ist, will dann auch alles Andere an sein Selbstjoch fesseln. Ja ein Aehnliches findet sogar in Ansehung des Gottgefühles statt, wenn es noch auf blosser Ahnung des Göttlichen beruht, wenn es allein für sich, ohne das Licht der Grunderkenntniss, auf bestimmte Gegenstände des Willens bezogen wird. Dann ist das allgemeine Gottgefühl nicht hinreichend, den freien individuellen Willen vollendet zu bestimmen *). Vielmehr geräth alsdann der wollende Geist in Willenschwärmerei, worin er das, was er will, nicht rein darum ergreift, weil es selbst göttlich ist, sondern weil es seinem allgemeinen Gottgefühle zusagt. Vielmehr der gottinnig wollende Geist will und thut das Gute *in* Gottgefühl, *mit* Gottgefühl, in reiner Liebe und mit Liebe zu Gott, aber nicht *aus* Gottgefühl, nicht lediglich aus Liebe zu Gott, sondern aus Einsicht, dass das Gewollte göttlich ist. Dasselbe zeigt sich endlich, wenn der wollende Geist seinen Willen durch Hinsicht auf die Seligkeit bestimmt, wenn er mit der Absicht und lediglich aus der Absicht will, dass er selig werde, indem er dabei theils der Idee der Seligkeit folgt, theils aber und zunächst dem Vorgefühle der Seligkeit sich hingibt. Nun aber ist die Seligkeit selbst wesenlich Gottseligkeit, und sie begleitet das rein göttliche Wollen und Handeln. Demnach soll der Wille nicht erstwesenlich bestimmt werden durch den Gedanken der Seligkeit, sondern durch den Gedanken des Guten, dessen Erfolg unter anderem auch die Seligkeit ist. Fassen wir also diess Verhältniss nochmals zusammen, so ist das Wollen, wenn

*) Auch das Gottgefühl, sofern es in und von dem endlichen Vernunftwesen eigenleblich endlich, weltbeschränkt, ausgebildet wird, muss stets im Lichte der Gotterkenntniss stehen und stets unter der Zucht der bestimmten begrifflichen und eigenleblichen (individuellen) Wahrheit. Heft.

durch das Gefühl bloss bestimmt, unfrei. Aber dann ist auch das Gefühl selbst unfrei in seinen Neigungen und Begehrungen; denn unfrei ist jedes Gefühl, welches nicht mit dem freien Wollen harmonisch ist, welchem sich der Geist ohne freie, vernünftige Erwägung des Guten hingibt. Daraus entspringt das Lebengesetz für den vernünftigen Geist, dass er sich als wollendes Wesen nur durch freie Neigungen und Begehrungen und nur auf untergeordnete Weise mitbestimmen lasse *). Diesen Gegenstand hat *Spinoza* in seiner *Ethik* ausführlicher abgehandelt, als irgend ein anderer Philosoph. Er zeigt im dritten Buche der Ethik, dass die Sklaverei des Menschen, *servitus humana*, der Sklavenstand des Geistes eben darin bestehe, dass sich der Mensch durch das Gefühl nach Lust und Schmerz bestimmen lasse, nicht aber frei der Vorschrift der Vernunft folge, dem *dictamen rationis*. Desshalb geht *Spinoza* alle Neigungen und Begehrungen durch und zeigt mit tiefem Geistesblick den fehlerhaften Einfluss, den sie auf den Willen des Menschen nothwendig haben, sobald er sich ihm blindlings überlässt. Im vierten Buche dagegen zeigt dann *Spinoza* die Freiheit des endlichen Geistes, und dass sie lediglich darin bestehe, dass der Mensch der reinen vernünftigen Einsicht folge.

33. Aus dem, was wir zuletzt wahrgenommen haben, ergibt sich, dass das Gefühl den Willen des vernünftigen Geistes nicht erstwesenlich und nicht allein bestimmen soll. Zugleich aber auch wird gefunden, dass das Gefühl, als untergeordneter Mitbestimmgrund, zur Vollendung des Wollens und Wirkens unentbehrlich ist. Schon desshalb ist das Gefühl für das Wollen unentbehrlich, weil bei sehr vielen Gegenständen des Wollens und Wirkens für den endlichen Geist das Gefühl der einzige wirkende Bestimmgrund ist, in allen den Fällen nämlich, wo der Geist den Grund und Inhalt des Gefühls noch nicht erkennt. Aber die Unentbehrlichkeit des Gefühls für das Wollen gilt ganz allgemein aus folgendem Grunde: das Gefühl ist Inneseyn der wesenlichen Beziehung des gefühlten Wesenlichen zum Geist als ganzem lebenden Wesen; also kann das Leben des Geistes nicht vollwesenlich, nicht vollkommen seyn, wenn die Beziehung des Wesenlichen zu ihm im Gefühl nicht verwirklicht ist, d. h. wenn das Leben des Geistes nicht vom Weltgefühl begleitet ist. Aus diesem Grunde und aus anderen, die im Vorigen entwickelt worden sind, gilt für das Wollen des endlichen Geistes folgendes Lebengesetz: alles dein Wollen sey in Uebereinstimmung mit dem wesenlichen Gefühle, d. h. mit dem endlichen Gefühle, welches selbst frei im Guten ist; und im Verhältnisse des Wollens und Empfindens zu

*) Im Hefte ist noch hinzugesetzt: „und dass er einem Gefühle nur dann folge, wenn es nicht selbstisch, d. h. wenn es als von der Eigenlebheit (Individualität) des endlichen Vernunftwesens unabhangig, d. i. als Gott-wesenlich, erkannt wird.“

Gott gilt für den Gott erkennenden und anerkennenden Geist folgendes Gesetz: *Dein Wollen sey durchaus einstimmig mit deinem Gottgefühle und mit deinem eigenen im Gottgefühle gewonnenen Selbstgefühle.*

Nun haben wir 2) die andere Seite des Verhältnisses des Wollens und Fühlens zu betrachten, d. i *das Fühlen als bestimmt durch das Wollen und für das Wollen.* Diess ist das umgekehrte Verhältniss des zuletzt betrachteten. Dass nun das Gefühl durch das Wollen und für das Wollen bestimmt sey, ist in doppelter Hinsicht wesenlich. Erstens, insofern der Geist es selbst in freiem Wollen bestimmt, ob und inwieweit er sich einem Gefühle überlassen soll, ob Gefühlerfassung, Perception des Gefühls, stattfinden soll; oder nicht. Das Aufsteigen der Gefühle im Geiste steht nicht in seiner freien Macht, wegen der Selbständigkeit der Gefühle; aber wohl diess vermag er, sich dem Gefühl hinzugeben, oder nicht, und hierüber entscheidet der freie Wille. Der freie, vernünftige Geist soll seiner Gefühle durch den Willen mächtig, er soll Herr und Meister seines Herzens seyn. Darin besteht ganz vorzüglich die göttliche Selbstmacht des Geistes, dass er bei sich selbst sey in der Empfindung, dass er in dieser Hinsicht sein eigener Herr sey, *persona sui compos,* dass, wie man sagt, nicht sein Herz ihn ganz mit sich fortreisse, sondern dass er die Neigungen des Herzens leiten, zügeln, bändigen, beherrschen kann und will. Zweitens aber besteht der vernünftige Einfluss des Wollens auf das Gefühl darin, dass die Gefühle, die Neigungen und Begehrungen lediglich im Wollen des Guten hervorgehen, dass sie bestimmt werden durch die gute Gesinnung, durch den guten reinen Willen. Dann sind die Gefühle selbst im Einklange mit dem Sittlichen, es sind gute, sittliche Gefühle, und dabei sind dann die Gefühle auch frei, d. i. der Geist darf sich ihnen hingeben mit selbstbewusster Freiheit, mit dem Gefühl seiner Würde, weil dann die Gefühle gut und an sich selbst würdig sind. Diese Bestimmtheit der Gefühle durch den Willen macht die Grundlage des wahrhaft guten Herzens aus, der guten Gefühlstimmung, der *guten Gemüthart.* Darin besteht erstwesenlich die Reinheit des Gefühls und des Herzens, dass nicht nur der Grund und Inhalt des Gefühls an sich rein und gut sey, sondern dass auch der Antrieb des Geistes, der sich dem Gefühle überlässt, rein und gut sey. Ein Gefühl, das nur um der Lust willen gesucht und genossen wird, ist insofern unrein und unedel, und das Herz, welches seinem Gelüste folgt und seines Gelüstes voll ist, ist ursprünglich und innerlich das unreine Herz. An Wohlgefühlen, die um der Lust willen gesucht4und genossen werden, hat das reine, edle Herz kein Wohlgefallen, und nicht darin findet es Genuss und Frieden. Sofern also der Geist solchen Gefühlen, Neigungen und Begehrungen folgt, welche nur durch Unsittlichkeit und durch Schlechtigkeit der Gesinnung hervorgebracht werden und befriedigt werden können, ist sein Herz verderbt, ist er das schlechte Herz, das böse Herz. Erst dann aber hat der Geist als empfindendes Wesen sein Genügen und Frieden, wenn sein Gefühl 6übereinstimmt mit seiner Gesinnung und mit

seinem Wollen, und wenn er als wollendes Wesen seines Herzens mächtig ist. Daher sagt das Volkwort insofern ganz richtig; des Menschen Wille ist sein Himmelreich.

Wir haben nun den Gegenstand unserer ersten Wahrnehmung für unseren Zweck genügend betrachtet, nämlich alle zweigliedigen Verbindungen von Erkennen, Empfinden und Wollen. Es folgt also nun die *zweite Wahrnehmung* dieses Lehrstückes, worin *Erkennen, Empfinden und Wollen in ihren dreigliedigen Verbindungen* betrachten werden.

Zuvörderst im Allgemeinen. Es ist hierbei in Erinnerung zu halten, dass alle Wirksamkeit des Geistes und dann auch des Geistes als der Menschenseele zuerst und zunächst abhangt von dem Wollen, als der Selbstbestimmung des ganzen Geistes, dass aber das vernünftige Wollen erstwesenlich soll bestimmt werden durch das Erkennen, durch die Erkenntniss des Guten, und dann auch durch das Gefühl, dass mithin das Wollen der oberste Grund alles geistigen Lebens ist, das Erkennen der Wahrheit aber der innerste, dem ganzen Geiste nächste Grund alles Geistlebens und alles Guten. Zwar wirkt vorzugweise das Wissen, als die vollendete, geordnete, organische Erkenntniss der Wahrheit, und in ihr das Eine Gute. Aus dem soeben wiederholten Grunde des inneren Lebens kommt die Erscheinung, die uns hier zunächst begegnet, dass jeder Mensch im Verein seines Erkennens, Fühlens und Wollens, seiner Ueberzeugung lebt, d. h. dass sein ganzes Leben von ihm gestaltet werde nach Massgabe dessen, was er für wahr hält. Anders kann der vernünftige Geist nicht leben, und diess bleibt auch dann in der Erfahrung wahr, wenn der Mensch als Geist sich vorsetzt, im Besonderen und ausnahmweise nicht seiner eigenen Ueberzeugung zu folgen, sondern der Ueberzeugung eines anderen Vernunftwesens. Denn auch in diesem Falle folgt doch der Mensch der Ueberzeugung, d. h. der vermeinten Einsicht der Wahrheit. Denn erstlich ist er auch dann im Allgemeinen überzeugt, dass der endliche Geist seiner Beschränktheit wegen im besonderen Falle nicht der eigenen Ueberzeugung folgen solle und dürfe. Zweitens folgt er aber auch insofern dann der Ueberzeugung, eben weil er der Ueberzeugung eines anderen Vernunftwesens oder einer Gesellschaft von Vernunftwesen, einer Familie, eines Standes, oder Volkes folgt, welche er für die sachlich begründete, für eine bessere, als seine eigene hält. Ausserdem ist auch diese sogenannte eigene Ueberzeugung, welcher der endliche Geist nicht folgt, allemal noch nicht die vollkommene Ueberzeugung, die sich auf die ganze Einsicht der ganzen Wahrheit gründet, sondern es ist dann eigentlich eine unzulängliche Meinung, die noch mit Unwissen behaftet ist. Denn er würde und müsste der eigenen Ueberzeugung folgen, wenn es die rechte der Einsicht wäre, wenn er sie selbst als Wahrheit an sich achten und anerkennen kann. Es ist also eine Täuschung, wenn Viele behaupten, der menschliche Geist könne wider die eigene Ueberzeugung handeln, selbst wider die eigene Einsicht der Wahrheit. Aber es ist eine überaus merkwürdige Erscheinung in

dem Leben der endlichen Geister, dass sie auch das, was Wahn ist, für wahr annehmen, und danach, als nach ihrer Ueberzeugung, empfinden und handeln können. Die Thatsache ist unbezweifelt, und Jeder, der die Geschichte seines Geistes und Lebens unparteiisch prüft, wird es finden, dass es auch ihm so ergangen. Wenn nun der endliche Geist einen Wahn für Ueberzeugung hält, dann kann er in Wahneifer, in Fanatismus verfallen, ja sogar in Wahnwuth, in Ekstase und Paroxysmus des Fanatismus. Diese überaus wichtige, und für die Geschichte der ganzen Menschheit einflussreiche Erscheinung ist nur dadurch zu erklären, dass man einsieht, wie der Wahn im endlichen Geiste entsteht, wonach der Mensch dem Irrthum anhangt. Diess kann nur die durchgeführte Erkenntnisswissenschaft oder Logik wissenschaftlich zeigen. Diese Wissenschaft findet folgenden allgemeinen Grund der Erscheinung des Wahnes und des Wahneifers. Jeder Irrthum ist an der Wahrheit, es gibt keinen reinen Irrthum, der für sich selbst ganz falsch wäre. Jeder Wahn gründet sich auf eine Wahrheit, welcher Wahrheit aber nur eine theilweise Verneinung als Irrthum anhaftet. Indem nun der endliche Geist diesen beigemischten Irrthum nicht merkt, wendet er den vernünftigen Eifer für die den Irrthum begründende Wahrheit auch dem beigemischten Irrthume zu, eben in der Meinung, dass auch der beigemischte Irrthum Wahrheit sey. Also hat jeder Wahneifer zum Grunde einen Wahreifer, einen vernünftigen Eifer für eine wesenliche Wahrheit. Aller Wahneifer oder Fanatismus gilt also in der Ueberzeugung des Wähnenden und Wahneifernden der Wahrheit und dem Guten. Wer auf solche Weise den Grund des Irrthumes, des Wahnes und des Wahneifers erkennt, der wird sich auch von folgenden Grundgesetzen überzeugen, wonach der Wahneifer oder Fanatismus vernünftig geheilt werden kann und wird: *Veranlasse den wahneifernden Geist, dass er die seinem Wahne zu Grunde liegende Wahrheit rein und ganz erkenne, damit er alsdann seinen dieser Wahrheit beigemischten Irrthum einsehe.* Dann wird er dahin gelangen, die Verneinung der Wahrheit wieder zu verneinen, also die reine Wahrheit in seinem Geiste herzustellen. Dann fällt der Wahn und der Wahneifer von selbst dahin. So ist das einzige Heilmittel wider allen Fanatismus auf dem Gebiete der Religion dieses: dass man an dem Wahneifernden seinen guten Eifer anerkennt und ihn veranlasst, die Idee der Religion zu erforschen, die ganze, reine Wahrheit dieses Gebietes zu erkennen. Dann fällt der Irrthum, der Irrwahn selbst dahin. Diess ist das einzige vernünftige Mittel wider den Wahneifer oder Fanatismus, zugleich das reinsittliche der Liebe und des Friedens. Alle anderen Mittel, die man gewöhnlich dawider anwendet, sind äusserlich, theilheitlich, das Uebel nur umhüllend, nur palliativ, z. B. wenn man die Vorschrift gibt, einen Wahn durch sein Entgegengesetztes zu heilen, oder wenn man anräth, den Wahneifernden und Wahnwüthigen durch äusseren Zwang ausser aller Wirksamkeit zu setzen. Aber diesen Mitteln ist selbst Wahn und Fanatismus beigemischt, und wenn sie zu helfen scheinen, dann geschieht

es doch nur auch, wo und sofern, dadurch mitveranlasst, der Wahneifernde die Wahrheit erkennt, und wenn er für die Erkenntniss der Wahrheit empfänglich wird.

Nach diesen Bemerkungen, die den Verein von Fühlen, Wollen und Erkennen im Allgemeinen betrachten, wenden wir uns nun zu der besonderen Betrachtung des Gegenstandes. Es besteht das zu betrachtende Vereinproduct aus drei Gliedern: Schauen Fühlen, Wollen. Da findet sich nun zuerst die Aufgabe, wie in diesem Vereine ein jedes Glied bestimmt ist durch die beiden anderen zusammengenommen. Dadurch erhalten wir also drei Theilaufgaben.

Die *erste* ist: *das Wollen zu betrachten, sofern es bestimmt ist durch das Erkennen und durch das Fühlen.* In dieser Hinsicht ist der Geist in dem vernünftigen herzinnigen Wollen des Guten. Sein Wille ist bestimmt durch die Harmonie des Gefühls und der Erkenntniss. Sofern dagegen diese Bestimmniss fehlt, oder gar auf widrige Weise gebildet ist, hat der Geist unvernünftigen, gefühllosen und gefühlwidrigen Willen des Bösen. Im Besonderen aber ist in dieser Harmonie auch diess mitenthalten, dass das Wollen bestimmt sey für das Erkennen und Empfinden, dass das Wollen selbst zweckbestimmt sey zu Bildung und Veredlung des Kopfes und Herzens.

Die *zweite* hier zu betrachtende Theilaufgabe ist, zu erkennen: *wie das Gefühl bestimmt ist durch das Schauen und durch das Wollen.* Wenn in einem Geiste das Gefühl harmonisch bestimmt ist durch das vereinte Erkennen und Wollen, so ist der endliche Geist, wie wir sagen, das vernünftige gute Herz, oder auch das verständige edle Herz. Im Besonderen aber ist in dieser Harmonie mitenthalten, dass das Gefühl auch für das vereinte Erkennen und Wollen zweckmässig bestimmt sey, dass der Geist sich in Liebe erhalte zu der Vernunft und zu dem gewollten Guten, dass das Herz stets theilnehmend sey für die Harmonie der Erkenntniss der Wahrheit und für das Wollen des Guten. Dieser Lebenverein bestimmt also die harmonische Vollendung des Gefühls durch das Erkennen und Wollen

Die *dritte* Theilaufgabe ist: *das Erkennen als bestimmt zu betrachten durch das vereinte Fühlen und Wollen und als zugleich bestimmt für das vereinte Fühlen und Wollen.* Für diese Harmonie des geistigen Lebens haben wir in der Sprache ein Wort; denn sie ist *Weisheit*, sapientia, oder der weise und herzlich gute Sinn; denn wir setzen die Weisheit eben darin, dass das Erkennen der Wahrheit in Uebereinstimmung ist mit dem Gefühle und Wollen, so dass der Geist das Gute erkennt, welches empfunden und gewollt wird. Daher bewährt sich diese Harmonie der Weisheit zunächst darin, dass der Geist in jedem Momente seines individuellen Lebens das Beste erkennt, und dass er auch die Kräfte, die Mittel, und überhaupt die Bedingungen erkennt, wie das in reinem Herzen gewollte Beste erstrebt, erarbeitet werden solle

und könne. Daher besteht die Weisheit nicht allein in der Erkenntniss und Wahl des Besten, sondern auch in der Erkenntniss der Bedingnisse, Mittel und Kräfte, die zu Erreichung des gewollten Zweckes als beste gefordert werden, d. h. die Weisheit ist auch *Klugheit,* welche, sofern sie überwiegend scharfsinnig und tiefsinnig ist, auch wohl List genannt werden mag, obschon in der Sprache dem Worte: List, eine üble Bedeutung anhangt, indem man darunter die Klugheit versteht, die mit Scharfsinn auf etwas Böses gerichtet ist. Da nun aber der endliche Geist, auch wenn er Böses wählt, also auch insofern er unweise und thöricht ist, mit Willkühr, ja mit Scharfsinn und Tiefsinn die Kräfte, Mittel und Bedingnisse bekommen und herbeischaffen kann, die zur Vollführung des bösen Willens erfordert werden, so ist es nothwendig, zu unterscheiden die weise Klugheit und weise List von der unweisen Klugheit, das ist, von der Argklugheit und Arglist. Die weise Klugheit strebt nur dem Guten nach in Unschuld des Herzens, in Liebe und Friede. Nicht so die Argklugheit und Arglist. Sofern nun die böse Klugheit und List anderen Vernunftwesen verborgen seyn und wirken will, ist sie Hinterlist, Ueberlistung, und sofern sie dabei heimlich dem unbewachten Anderen Schaden zuzufügen bestimmt ist, ist sie Tücke, Heimtücke, ist sie Meuchellist, Meuchelei. Der Weise aber, in dem vorhin erklärten Sinne des Wortes Weisheit, ist nicht arglistig, nicht hinterlistig, er ist klug ohne Falsch und Hehl, bieder und offenklug; denn er ist weiseklug und seine weise Klugheit besiegt alle Arglist, alle Tücke, alle Meuchelei; denn ganzer und weiser Klugheit ist alle Arglist Thorheit und wird dagegen zu Schanden.

Dieses nun ist die dreifache Bestimmtheit eines jeden der Grundvermögen des Geistes durch einander und für einander in ihrem vollständigen Wechselverein. Erkennen, Empfinden und Wollen sind gleichsam die drei Töne des Grundaccords des Lebens des Geistes, und die drei bis jetzt betrachteten Beziehungen sind wie die drei verschiedenen Lagen dieses Lebengrundaccords. Aber die Vollendung des endlichen Geistes in dieser Hinsicht besteht darin, dass Erkennen, Empfinden und Wollen sich zu gleichförmiger Vereinigung harmonisch durchdringen. Es ist also noch, *viertens,* zu betrachten: *Erkennen, Empfinden und Wol-* 34.
len in ihrer gleichförmigen, übereinstimmigen Durchdringung, in ihrer gleichschwebenden Harmonie, als worin das Leben des Gemüthes seine Vollendung erreicht in reiner Güte, Würde und Schönheit. Diese vollkommene, gleichschwebende Vereinigung der drei Grundvermögen im Leben des Geistes begründet sich in folgenden Momenten. Es wird 1) dazu erfordert, dass ein jedes der drei Grundvermögen, des Erkennens, Empfindens und Wollens, in sich selbst rein selbständig wesenlich gebildet ist; 2) dass jedes dieser Vermögen mit einem jeden der beiden übrigen in zweigliedigem Vereine selbständig ausgebildet ist; 3) dass sie alle drei in ihren dreigliedigen Verbindungen für einander und durch einander bestimmt sind, und zwar wechselseitig gleichförmig. Sind

diese drei Bedingungen erfüllt, so kann die reine und ganze Harmonie des Gemüthlebens beginnen, und zwar sofern diese Harmonie bestimmt ist in Ansehung des Erkennens, ist das Gemüthleben geistig, sinnig, hat Geistigkeit, Spiritualität, es ist vollendet in *Weisheit*. Sofern aber diese dreigliedige Harmonie bestimmt ist durch das Gefühl, ist das Geistleben gefühlvoll, gemüthinnig, oder auch innig herzlich. Es ist vollendet in *Liebe*. Und sofern diese Harmonie des Lebens bestimmt ist durch den wesenlichen, guten Willen, hat das geistige Leben sittliche Vollendung, es ist rechtschaffen, es ist vollendet in *Güte*. Und so soll das Gemüthleben vollendet seyn in Weisheit, Liebe und Güte, zu wahrer Gemüthlichkeit oder Gemüthinnigkeit. Nennen wir nun das Vermögen, sich selbst inne zu seyn im Erkennen, Empfinden und Wollen, Gemüth, so ist der Sprachgebrauch, dessen ich mich soeben bedient habe, sachgemäss, und es ist der Geist in der hier betrachteten gleichgewichtigen, gleichmässigen Harmonie des ausgebildeten Schauens, Empfindens und Wollens das in sich erfüllte Gemüth, das individuell vollendete Gemüth. Wenn aber unter dem Gemüthe bloss verstanden wird das Vermögen des Gefühls und der Empfindung, so ist dann das Gemüthleben nur einer der drei Haupttheile des reinen Lebens des Geistes.

Betrachten wir nun diese *Harmonie des Gemüthlebens* oder des Geistlebens nach ihren Grundwesenheiten in den *erstwesenlichen Beziehungen*, so finden sich folgende weitere Bestimmungen desselben. Die Grundwissenschaft oder Metaphysik lehrt, dass Gott unbedingt und unendlich sein selbst inne ist im unendlichen Erkennen, Empfinden und Wollen, in unendlicher Harmonie dieser drei Grundvermögen, in unendlicher Schönheit, oder kurz, die Grundwissenschaft lehrt: Gott ist das unbedingt, unendlich heilige Gemüth, das unbedingt, unendlich heilige vollkommene Gemüthleben. Wer diess nun anerkennt, der sieht auch Folgendes ein: der endliche Geist, in der vorhin beschriebenen vollständigen Harmonie seines Gemüthes, ist wahrhaft gottähnlich in endlicher, aber wesenhafter Schönheit. Also das harmonische Gemüthleben ist auch das *schöne Gemüthleben*. Ferner, das schöne Ebenmass aller Theile im Ganzen und durch das Ganze, wonach jeder Theil wohlgemessen und gehalten ist nach der Wesenheit des Ganzen und aller Nebentheile macht die Grazie aus oder die Holdseligkeit. Demnach gewinnt auch das endliche Gemüthleben des Geistes, in jener gleichschwebenden Harmonie des Erkennens, Fühlens und Wollens, die zarte Wohlgemessenheit aller Theile und aller Bewegungen des geistigen Lebens, also die Holdseligkeit, die Anmuthschönheit oder Grazie des geistigen Lebens. Indem weiter das harmonisch vollendete, schöne Gemüthleben nur Gutes und Wesenliches zum Gegenstand und Inhalt hat und in seiner ganzen endlichen Gestaltung nur bestrebt ist, das Gute mit seiner grösstmöglichen Umfassung herzustellen, so kömmt auch dem harmonischen Gemüthleben Grossheit zu; denn wir nennen alles das gross, was in bestimmter Grenze Wesenliches

enthält; was also in bestimmter Grenze die möglichste Fülle des Wesenlichen befasst, das ist gross, vorzugweise grossartig, grandios. Da nun in der gleichschwebenden Harmonie des Gemüthlebens die grösste Umfassung des Guten dargestellt ist, so ist es gross, grandios, vorzugweise, und das ganze Streben des harmonisch lebenden Geistes hat Grossheit. Ferner insoweit das harmonisch gebildete und belebte Gemüth zum Göttlichen erhoben ist, und insofern es sich göttlich, wider alle Hindernisse der Sinnlichkeit und des Weltlaufes kämpfend, behauptet, insofern ist diess harmonische Gemüthleben zugleich erhaben, und zwar erhaben-schön und kämpfend mit den Hindernissen ist es zugleich vollendet in weisem Heldenmuth, es ist gehalten in göttlichem Heroismus. Ein Gemüth also, was zu der gleichmässigen Harmonie des Erkennens, Empfindens und Wollens vollendet ist, lebt in holdseliger, erhabenschöner Grossheit, und eben diess ist der Vernunftcharakter des menschlichen Geistes und Gemüthes, wodurch es sich dem Begriffe nach scheidet und unterscheidet von dem Gemüthleben des Thiergeistes.

Wir haben nun bis hieher die Grundvermögen des Geistes betrachtet, das Schauen, Fühlen und Wollen, jedes für sich und jedes in Verbindung für jedes, und so haben wir den ganzen Inhalt des Geistes ermessen, nach den Grundvermögen des Geistes. Dieses Ganze nun des Geistlebens und Gemüthlebens, zu dessen Betrachtung wir uns analytisch erhoben haben durch die Wahrnehmung des Erkennens, Empfindens und Wollens, dieses erfüllte Ganze nun ist es, was wir noch in seinen Grundbestimmungen genauer zu betrachten haben. Es soll also nun im *sechsten Lehrstücke* dieser Reihe *von dem ganzen innerlich erfüllten Geistleben, im Verein des Erkennens, Empfindens und Wollens, nach seinem ganzen Verlaufe,* gehandelt werden, oder: von dem ganzen Gemüthleben in der Vereinigung aller Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte des Geistes*).

Dieses Lehrstück wird in zwei Wahrnehmungen bestehen. In der ersten haben wir diesen Gegenstand nach seiner allgemeinen Wesenheit zu betrachten; in der zweiten soll die Individualität des Lebens eines jeden endlichen Geistes betrachtet werden als solche, in ihrer Einmaligkeit und Einzigkeit und unendlichen Bestimmtheit. Also die Aufgabe der *ersten Wahrnehmung* ist: *das im Inneren erfüllte Geistleben im Allgemeinen* durch Wahrnehmung zu erkennen.

*) Nach einer Lehrbaubemerkung sollte hier noch abgehandelt werden die Lehre von dem Geistleben, als Geistlebenlauf (Gemüthlebenlauf), nebenähnlich dem Gedankenlauf, Gefühllauf, Willenlauf; von dem Gemüthniss (Gesinnniss, Gesinnheit), nebenähnlich dem Gedächtniss, Gefühlniss, Gewillniss; von der Gemüthnisskunst, der Gemüthgewohnheit, Gemüthgewöhnungkunst und Gemüthfertigkeit. Die Alleineigenlebart der Gesinnung (Gesinnheit) ist der Charakter des Menschen, welcher vollwesenlich ist, wenn er in sich enthält das Vereinleben des vollendeten Denk-, Gefühl- und Willencharakters. Anm. d. Heftes.

Die Hauptmomente dieser Betrachtung ergeben sich aus folgenden Ueberlegungen: das Geistleben ist bestimmt nach Gehalt und Form, und seine ganze Bestimmtheit beruht in der Bestimmtheit des Erkennens, Empfindens und Wollens. Diese dreifache, innig verbundene Bestimmtheit aber ist nach zwei Hinsichten zuerst in sich verschieden und mehrfach: 1) der *Art* nach oder nach der Qualität; 2) der *Ganzheit* und *Grossheit* nach oder nach der Quantität. *Erstens* nun, die qualitative Verschiedenheit oder *Artverschiedenheit* des Geistlebens ist wieder eine doppelte; denn zuinnerst ist das Geistleben bestimmt nach der Wesenheit und Artverschiedenheit seiner Thätigkeiten und des Gegenstandes seiner Thätigkeiten, dadurch, wie seine Thätigkeiten bestimmt sind, und worauf sie gerichtet sind. Diess gibt den *Charakter* des Geistes in dessen verschiedenen Bestimmungen, die Geistlebenweise oder Geistlebenart, die Leben-Grundweise eines jeden Geistes. Aber zweitens ist das Geistleben der Art nach verschieden bestimmt nach dem Verhältniss der beiden Grundwesenheiten seiner Einheit. Die beiden Grundwesenheiten nämlich der Einheit jedes Wesens sind die Selbständigkeit oder Selbheit und die Ganzheit, dass es ein selbständiges Ganzes ist. Je nachdem nun das Bestimmende des Lebens die Selbständigkeit ist, oder die Ganzheit, je nachdem ist die Lebenweise der Art nach verschieden, und mittelst dieses Gegensatzes theilen sich die Geister in zwei Reihen, deren Grundlebenweise in dieser Hinsicht sich entgegengesetzt ist; und dieser ursprünglich dem geistigen Leben inwohnende Gegensatz ist, wie ich bald zeigen werde, im geistigen Leben derselbe, als jener Gegensatz, der sich im natürlichen Leben des Menschen als männlicher und weiblicher beurkundet. Diess erkennend werden wir also den *geistigen Grund der Geschlechtverschiedenheit* erkennen. Charakter also und Gegensatz des Männlichen und Weiblichen sind die beiden Grundbestimmungen des Geistlebens der Art nach.

Aber *zweitens* ist das Geistleben auch der *Ganzheit* und *Grossheit* nach verschieden, der Extension und Intension nach, durch das bestimmte *Grössenverhältniss* der unter einander gemischten Thätigkeiten des Erkennens, Empfindens und Wollens. Die Gesammtheit aller dieser quantitativen Verschiedenheiten des Geistlebens begreift man gewöhnlich unter dem Namen des *Temperaments* oder Naturells; man könnte dafür sagen: Geistmischung, Geiststimmung, Lebenmassheit, oder auch wohl Gemüthstimmung, wenn diess Wort recht verstanden wird.

Diese beiden Grundverschiedenheiten nun des Geistlebens, die qualitative und die quantitative, sind in jedem lebenden Geiste vereint, durch sie ist bestimmt der jedesmalige Zustand des Lebens eines jeden Geistes in einem jeden Augenblick des Lebens. Es ergibt sich hieraus die Wirklichkeit des Geistlebens als bestimmter Zustand. Aber zugleich ist dadurch mitgegeben die soeben im Leben erlangte Möglichkeit, die Bildung des Lebens fortzusetzen, und von jedem Augenblicke an bestimmtes Neues zu verwirklichen, in's Leben zu setzen. Aber die be-

stimmte, zum Wirken fertige Möglichkeit nennen wir *Fähigkeit, Anlage,* possibilitas actualis et actuosa, facultas. Es ist also durch Charakter und durch Temperament in der Bestimmtheit des Lebens zugleich gegeben die bestimmte Anlage jedes endlichen Geistes. Betrachtet man nun die Anlage, oder die zum Wirken fertige Möglichkeit der Kraft, in Ansehung der Kraft zur Verwirklichung, so nennt man sie *Geistesgabe* oder *Talent.* Sieht man aber auf den Urgrund ihrer schöpferischen Wirksamkeit, so erscheint sie als *Urgeistigkeit,* als Genius, als *Genie.* Und da dieser Urgrund der wirklichen Anlage in der Tiefe des Geistes liegt und zuhöchst in Gott, da dieser Ungrund der bestimmten Anlage eines jeden Geistes dem Geiste unbekannt und verborgen ist, so ist die Urgeistigkeit der Anlagen oder das Genie ein ehrwürdiges Geheimniss, ein individuelles, überschwängliches, unbegreifliches Göttliche im Geist. Ich sage damit nicht, dass es an sich unbegreiflich sey, dass der Grund des Genies nicht wissenschaftlich in der Idee erkennbar sey, ich sage nur, dass das individuelle Leben des Geistes, der individuelle Urgrund des sich individuell äussernden Genies geschichtlich unerfassbar sey. Diess also sind nach der Reihe die Gegenstände, die wir hier in vier Theilwahrnehmungen betrachten wollen: Charakter, Geschlechtverschiedenheit, Temperament und Anlagen.

Die *erste Theilwahrnehmung* also sey der Betrachtung des *Charakters* oder der *Lebengrundweise* gewidmet. Schon das Wort: Charakter, deutet hin auf das allgemein Bleibende, Unänderliche, was einem Dinge alleineigenthümlich wesenlich ist, was es kennzeichnet, charakterisirt, wie man sagt, und was also durchgängig und unveräusserlich stattfinden muss. Daher kann allerdings die Bestimmtheit der Art des Lebens des Geistes, woraus dann die ganz individuelle Bestimmtheit des geistigen Lebens hervorgeht, als aus dem Grunde, der Charakter des Geistes heissen. Alles mithin, was seinem Charakter soll beigelegt werden, das muss sich als bleibend erweisen in diesem Geiste, als bleibende Maxime, als bleibendes Gefühl, als bleibende Gesinnung und Willenstimmung. Auch ist zu bemerken, dass wir hier nur vom reingeistigen Charakter reden; da aber der Mensch auch Leib ist und da das leibliche Leben auch seine Artbestimmtheit hat, so hat der Mensch auch einen leiblichen Charakter, welchen man den Naturcharakter zu nennen pflegt. Beide Charaktere, der geistliche und der leibliche, bestimmen sich in demselben Individuum wechselseitig, und erst beide vereint machen den Gesammtcharakter eines Menschen aus. Betrachten wir also jetzt nur den Geistcharakter als die Grundweise des geistigen Lebens in seiner geistigen Bestimmtheit.

Da das ganze geistige Leben in den Momenten des Erkennens, Empfindens und Wollens besteht, so besteht auch der geistige Charakter jedes Geistes in dieser dreifachen Bestimmtheit; erstens, sofern der Charakter bestimmt ist hinsichts des Erkennens und Denkens, ist er die

bestimmte *Denkungsart*, wie man sagt, Denkart, Denkweise. In Ansehung des Empfindens aber ist der Charakter eben die ganz bestimmt bleibende, vorwaltende Art eines Geistes, wie er empfindet in Neigung und in Begehrung; in dieser Hinsicht ist der Charakter die Grundweise der Empfindung, die *Gefühlweise*. Endlich in Ansehung des Bleibenden im Wollen ist der Charakter die bestimmte Willenart oder Willenweise, die bestimmte *Gesinnung*, und in dieser Hinsicht hat der Charakter zugleich die Eigenschaft der Freiheit an sich, er ist die bestimmte Grundweise, wie der Geist seine Freiheit in seinem Leben ausübt. Also besteht die Bestimmtheit des Charakters eines jeden Geistes in dem Vereine der Denkungsart, der Gefühlweise und der Willenweise, und sofern man den Charakter in dieser dreifachen Bestimmtheit denkt, kann er überhaupt *Gemüthart* genannt werden, d. h. die Art und Weise des Lebens des ganzen Gemüthes. Da nun der Charakter überhaupt das Bleibende ist in der ganzen Art des geistigen Lebens im Erkennen, Empfinden und Wollen, so muss der Charakter zuerst verschieden seyn nach den verschiedenen Stufen des ganzen Geistlebens. Nun aber haben wir gefunden, dass der Geist sowohl im Erkennen, als im Empfinden und im Wollen drei Bildungstufen durchgeht, dass er sich, ausgehend von der Stufe der Sinnlichkeit, erhebt zu der Stufe der Verstandesbildung, und von da zu der höchsten Stufe der Bildung des Lebens, zu der Stufe der Vernunft. Daher ist die bekannte Eintheilung der Charaktere wohl begründet, wonach man den *sinnlichen*, den *verständigen* und den *Vernunftcharakter* unterscheidet. Im sinnlichen Charakter herrscht die Sinnlichkeit vor, die sinnliche Erkenntniss, das sinnliche Gefühl, der sinnliche Wille. Auf die Vollendung der Sinnlichkeit im Leben ist der sinnliche Charakter vorzugweise gerichtet, und am Sinnlichen hat er dann sein Genügen; Lust und Schmerz sind es, welche den Bewegungen seines Charakters vorstehen. Der verständige Charakter dagegen ist durch das Ueberwiegen des Allgemeinen, Ewigen, bestimmt. Seine Grundlagen sind also begriffliches Erkennen, Erkenntniss der Gesetze des Lebens, seine Empfindungen sind schon übersinnlich, er achtet das Allgemeine und das allgemeine Gesetz, und ordnet das Sinnliche dem Allgemeinen unter. Der vernünftige Charakter aber ist durch die Gegenwart des Unbedingten und Unendlichen im Leben des Geistes bestimmt, durch die Erkenntniss des Unbedingten, Unendlichen, zuoberst Gottes, dann der unendlichen Ideen. Dem Gefühle nach aber ist dieser Charakter bestimmt durch das unbedingte Gefühl und, dem Willen nach, durch das reine Wollen des unbedingten Guten, als des Göttlichen. Hierin ergeben sich noch folgende Verschiedenheiten der Charaktere der Geister; der Charakter eines Geistes ist wesenlich, edel, würdig und ehrwürdig, sofern seine Denkart, seine Gefühlart, seine Willenart es ist. Also sofern der Geist in der Wahrheit bleibt, in wesenlichem Gefühle sich hält, und im guten Willen ist und besteht und

lebt, insofern ist sein Charakter edel, würdig und ehrwürdig. Ist aber Erkennen, Empfinden und Wollen des Wesenlichen entblösst, oder gar das Streben auf das Wesenwidrige gerichtet, so ist in dem Masse der Charakter unedel, unwürdig, verächtlich. Und sofern weiter der edle Charakter auch der wahrhafte ist, ist er der ehrliche Charakter, der wahrheitliebende, und wenn die Wahrhaftigkeit des Charakters mit Achtung und Liebe gegen Andere verbunden, also auch mittheilsam ist, so ist er der offenherzige, biedere und lautere Charakter, in dem kein Falsch ist. Ferner ergibt sich der Gegensatz des guten und schlechten oder bösen Charakters. Gut ist der Charakter, sofern die bleibende wirksame Grundlage des Lebens die reinsittliche Güte der Gesinnung ist in vernünftiger, gesetzmässiger Freiheit. Die Erlangung und Ausbildung des guten Charakters ist möglich; denn er ist die Grundlage der Vollendung der innersten Wesenheit des Geistes. Dagegen schlecht oder böse ist der Charakter, insofern die reinsittliche Güte der Gesinnung noch nicht die bleibende Grundlage ist, sondern sofern der Wille noch bleibend auf einiges Böse gerichtet ist, unter dem Scheine des Guten. Der böse Charakter ist nur theilweis möglich, ein absolutböser Charakter ist unmöglich; denn wie oben gezeigt worden ist, das Böse ist nur theilweise Verneinung des Guten, und kein endlicher Geist kann sich auf das Böse als Böses richten, und lediglich auf das Böse. Der schlechte Charakter besteht also nur insofern in Wirklichkeit, als der reinsittliche Sinn noch nicht errungen ist, also der endliche Geist bleibend auf theilweise Böses gerichtet seyn kann.

Betrachten wir zunächst die weiteren besonderen Bestimmtheiten des 35.
Charakters des Geistes. Insofern der Charakter rein das Wesenliche des Geistes denkend, empfindend und wollend umfasst, ist er *reingeistig*, es kommt dem Charakter Geistigkeit vorzugweise zu, und diese reine und ganze Geistigkeit des Charakters macht dann in dem Charakter des Menschen die eine Hälfte, die andere Hälfte aber des Charakters eines jeden Menschen ist die eigenthümliche Weise zu leben des Leibes, der *leibliche* oder natürliche Charakter, wovon vorher schon die Rede war. Sofern nun der reingeistige Charakter auch bleibend das Göttliche, das Gottähnliche in sich hat, sofern der Charakter des Geistes übereinstimmt in Erkenntniss des Wahren, in rein wesenhaftem Gefühle und im Wollen und Darleben des Guten mit Gott, insofern ist der Charakter der göttliche, gottähnliche oder göttlichgeistige Charakter. Er besteht überhaupt in der gottähnlichen Art zu denken, zu empfinden, zu wollen und zu wirken. Da ferner für den vernünftigen Geist das Wahre, das Edle und das Gute auch das unbedingt Achtbare ist, und da eben desshalb Erkenntniss der Wahrheit, Edelheit des Gefühls, Reinheit der Gesinnung und des Wollens auch die unbedingte Liebenswürdigkeit ausmacht, da mithin der verständige Geist nur den vernünftigen Geist individuell lieben kann, der im Wahren, Edlen und Guten ist, so ist also

der ehrwürdige, gute, gottähnliche Charakter auch der wahrhaft liebenswürdige Charakter. Jede Abweichung vom Rechte, jeder Mangel des Charakters in seiner dreifachen Grundlage macht ihn insofern unliebenswürdig, unehrbar, unachtbar, und sofern der in solcher Hinsicht mangelhafte Charakter im Irrthum des Denkens ist, im unedlen Gefühl verloren und im bösen Willen dahingegeben, insofern ist er der hassenswürdige Charakter; nicht der Geist ist der hassenswürdige Geist; denn es ist unmöglich, einen Geist zu hassen, sondern diese bestimmte Weise, wesenwidrig zu leben, ist das Hassenswürdige. Die bestimmte Eigenthümlichkeit des Charakters nun erweckt eine bestimmte Neigung und Bestrebung nach Vereinigung des geistigen Lebens in Denken, Empfinden, Wollen und Thun. Das ist, der liebenswürdige Charakter erweckt Liebe und die Vollführung der Vereinigung in Liebe. Diese Liebe, welche sich auf den Charakter gründet, ist *Freundschaft*, so dass die Gestaltung der Freundschaft auf der Liebe des Charakters wegen beruht *). Ferner, da das Gottähnliche auch das Schöne ist, so ist der gute, gottähnliche Charakter auch der schöne Charakter, begründet in Wahrheit die Schönheit des Geistes, und macht auch im Menschen die schöne Seele aus. Sofern dagegen der Charakter Gottunähnliches, Wesenwidriges, an sich nimmt, befleckt er seine Schönheit und gibt sie auf, und artet insofern in den hässlichen Charakter aus, d. i. in den unschönen Charakter. Weiter, die *Erhabenheit* des Charakters besteht in der Erhebung des geistigen Lebens der Stufe nach. Der zuvor beschriebene sinnliche Charakter ist der niedrige, der gemeine; denn er bezeichnet die niedrigste, unterste Stufe des Geistlebens. Erhabenheit aber in der zweiten Stufe hat der gleichfalls schon beschriebene verständige Charakter; aber in der dritten Stufe, die unbedingt erhaben ist, der vernünftige, gottähnliche Charakter des sittlich-vollendeten Geistes. Niedrig ist überhaupt der Charakter, der nach unten strebt, und sofern das Niedrige, wonach er strebt, auch das Schlechte ist, sofern also der niedrige Charakter sogar nach dem Schlechten trachtet, und daran seine Freude und sein verkehrtes Vergnügen hat, insofern ist er der niederträchtige Charakter. Ferner der Charakter des Geistes empfängt eine seiner Bestimmtheiten dadurch, dass der endliche Geist in einer Gesellschaft von endlichen Geistern lebt, mit welcher in steter Wechselwirkung er sich ausbildet. Aber die gesellschaftliche Entwicklung des Geistlebens ist nur eine beschränkte, das Leben endlicher vereinter Geister steht in der Weltbeschränkung. Sofern nun innerhalb dieser beschränkten gesellschaftlichen geistlichen Entwicklung das gei-

*) S. die schöne Darstellung der Freundschaft im „Urbild der Menschheit." (Die zweite mit einer Nachschrift versehene Ausgabe dieses seit einiger Zeit vergriffenen Werkes soll bald erscheinen.) Anm. d. H.

stige Leben wohlgelingt, in reiner Wesenheit und Vollkommenheit, ohne gehemmt, gehindert, gestört, verneint zu werden, ist das gesellschaftliche Leben der Geister *harmonisch*, in sich wesenlich gesund; sofern aber die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens durch Unglück in der Weltbeschränkung selbst beschränkt, gehindert und verneint wird, und sofern die geistige Lebenkraft wider diese Beschränkung ankämpft und sich bei aller Beschränkung im Guten, im Wesenlichen zu behaupten sucht, insofern ist das Leben *tragisch* bestimmt. Sofern dagegen in dieser gesellschaftlichen Entwicklung das Leben des Geistes nur verneint zu seyn scheint, aber die Nichtigkeit dieses Scheines offenbar wird, ist das Leben *komisch* bestimmt, und sofern diese beiden Bestimmtheiten einander durchdringen, ist das Leben *tragikomisch* in seiner Entwicklung *). Diesen Bestimmtheiten der gesellschaftlichen Entwicklung des Geistlebens innerhalb des Weltlebens entsprechen drei bestimmte Stimmungen des Charakters; einmal die harmonische Stimmung des Charakters im gesunden, harmonischen Verflusse des Lebens; dann die tragische Bestimmtheit des Charakters, der tragische Charakter; drittens, der komische, wonach der Geist geneigt ist, in allem die Nichtigkeit der Verneinung des Wesenlichen aufzufinden und darzustellen. Und hierzu kann, viertens, noch gerechnet werden der *humoristische* Charakter, oder diejenige Art des geistigen Lebens, worin der Geist ebenso ergriffen ist von dem Tragischen, als zugleich auch von dem Komischen, indem er ebenso weiss und empfindet die unglückliche Verneinung des Guten, als er auch inne wird der bloss scheinbaren, täuschenden Verneinung des Wesenlichen. Diese Stimmung des Charakters, die humoristische, ist nothwendig zugleich die, welche durch das Wort *sentimental* bezeichnet wird, d. h. der humoristische Charakter ist auch der sentimentale, d. h. diejenige Stimmung des Charakters, wonach die Verneinung und Bejahung des Wesenlichen auf Ideen bezogen, im Leben empfunden wird. Der tragische Charakter ist ernst und streng, wohl auch hart, der komische heiteren und leichten Sinnes, der humoristische aber ernstheiter, streng, aber gemässigt in Sanftheit und Mildheit, also weich in bestimmter Gestalt.

Endlich lassen Sie uns die Bestimmtheiten des Charakters betrachten, welche er annimmt durch den *Umfang* und die *Grösse*. Denn zwar ist der Charakter eine qualitative Bestimmtheit, eine Artbestimmtheit; aber, als solche Artbestimmtheit, nimmt er doch auch Grössebestimmtheit in sich auf. In dieser Hinsicht ist der Charakter: erstens, *allumfassig*, *universell*, wenn und sofern ein endlicher Geist alles

*) S. die weitere Entwicklung dieser Begriffe im „Grundriss der Aesthetik" und in den demnächst erscheinenden „Vorlesungen über die Aesthetik." Anm. d. H.

Wesenliche im Erkennen, Empfinden und Wollen und Wirken gleichförmig in den Bestrebungen seines Lebens umfasst. *Einseitig* ist der Charakter, wenn nur eine, oder nur einige Seiten der geistigen Bestimmung von ihm erfasst werden; *beschränkt* ist der Charakter nicht allein dadurch, dass er einseitig ist, sondern zunächst darin, dass er auch das einseitig Erfasste in vernunftwidriger Grenze beschränkt umfasst. Zweitens, der Grösse nach, ist der Charakter *grossartig* oder grandios, wenn er in allen Dingen das ungewöhnliche, grösste Mass bis an die Grenze der Möglichkeit erstrebt und erreicht, wenn er dem Grossen, Wichtigen nachstrebt, alles Kleine unterordnet, oder auch wenn es um des Wesenlichen willen erfordert wird, grossherzig aufgibt und aufopfert. Diese Grossheit oder Grandiosität des Charakters beweiset sich in allen Theilen des geistigen Lebens in der ganzen Wirksamkeit. Grossheit im Denken und Erkennen macht den grossen Geist aus, die Grossgeistigkeit, oder wie man gewöhnlich sagt, den grossen Kopf. Im Empfinden sich äussernd, ist sie Grossherzigkeit des Charakters, und insbesondere im gesellschaftlichen Verhalten gegen Andere, sofern sie auch den Anderen das Eigene aufopfert, ist sie Grossmuth, Grossmüthigkeit. Im Wollen aber macht die Grossheit des Charakters die grosse Gesinnung aus, als die Grossheit des Wollens, die Willengrösse, und im ganzen Leben und Wirken betrachtet, ist sie eben die Grossheit des Handelns, führt sie den Geist zu grossen Thaten oder zu Grossthaten. *Kleinartig* dagegen, kleinlich, minutiös, winzig und pedantisch ist der Charakter, der in kleinen Grenzen seine Befriedigung hat, der das Geringfügige so hält und behandelt, als wenn diess das Wichtige, Grosse, Erstwesenliche wäre, und der mit Neigung und mit Selbstgenügsamkeit an diesem Kleinen und Geringen haftet. Aber niedrig ist der kleine Charakter nur dann, wenn das Kleine, was er erstrebt und woran er hangen bleibt, zugleich niedrig und schlecht ist, z. B. wenn der Geist kleinlichen, sinnlichen Vergnügungen nachjagt und in dem Genusse derselben befriedigt ist, gleichsam ganz darin aufgeht. Drittens ist der Charakter der Grossheit nach auch nach dem *Masse* bestimmt; denn sofern der Charakter in allem das rechte Mass in vernünftiger Verhältnissbestimmung ergreift und festhält, ist er der gemässigte Charakter. Nun bestimmt aber die richtige Massnehmung des Lebens die Holdseligkeit, die Anmuthschönheit oder Grazie. Also durch diese allgemeine wohlverhaltige Massbestimmung gewinnt der Charkter auch Anmuthschönheit oder Grazie. Sofern dagegen die Verletzung des Masses im geistigen Leben bleibend ist, ist der Charakter masslos, entweder übermässig, übertreibend, oder untermässig, mangelhaft. Sofern insbesondere die Masslosigkeit und Unmässigkeit des Lebens ihren Grund hat in übertriebenen, die Grenzen der Endlichkeit des Geistes überschreitenden Annahmen, Begehrungen und Zweckstellungen, insofern ist der masslose Charakter der excentrische Charakter, der ausschweifende, überschwängliche. Und sofern der lebendige Geist

zwar alles Einzelne nach den Grenzen und gegen einander abzumessen und zu mässigen strebt, dabei aber doch das rechte Mass bleibend verfehlt, insonderheit desshalb, weil das Einzelne doch mit Eitelkeit bestimmt wird, weil es in seiner Selbstheit hervorgehoben werden soll, oder auch weil dadurch die Individualität des Geistes sich selbst verherrlichen will ohne Mass, so ist in solchem vereitelten, massverfehlten Streben eben die Holdseligkeit verfehlt, welche der Geist zu erlangen wünscht; der Charakter ist geziert, affectirt, ziererisch, und wird diese Ziererei bis zur Entstellnng, bis zur Entstaltung des Einzelnen getrieben, bis zur Darstellung der äussersten übermässigen und untermässigen Verhältnisse, so ist es der carikirte Charakter, der Charakter wird zur Caricatur.

Betrachten wir hier zuletzt den Charakter in seiner Vollendung nach Grösse und Mass. Wenn in dem Streben des Geistes Denken, Fühlen und Wollen, wenn alle Thätigkeiten und Kräfte, wenn alle Zwecke und Werke des Geistes in Grösse, Verhältniss und Mass in Eine Harmonie zusammenstimmen, dann ist in dieser Hinsicht der Charakter vollkommen gleichmässig, panharmonisch gestimmt, ein ewiges Ziel der Bestrebung jedes vernünftig freien endlichen Geistes. Aus dieser Darstellung der Wesenheit des geistigen Charakters wird umsomehr erhellen, dass und wie der Charakter eines Geistes die bleibende Grundlage ist, woraus sein ganzes individuelles Leben hervorgeht. Der Charakter ist das Untere, Grundbestimmende aller gedenklichen Empfindungen, Willenhandlungen und Werkthätigkeiten des Geistes. Aber darüber darf folgende Grundwahrheit nicht verkannt werden: *dass der Charakter selbst aus dem Geiste hervorgeht*, als ganzem vernünftigen, freien Wesen, *durch des Geistes ursprüngliche, freie Thätigkeit.* Der Charakter des Geistes ist und soll seyn ein stetiges Werk seiner Freiheit, und der vernünftige Geist soll beständig bestrebt seyn, den Charakter, in welchem er soeben lebt, auszubilden in sittlicher Freiheit. Als vernünftiges Wesen soll der Geist auch über seinen Charakter walten, ihn beobachten, ihn bewachen, rein und gut soll er seinen Charakter zu erhalten suchen, ihn von Flecken reinigen und Mängel des Charakters entfernen und heilen, den Charakter zum Guten stärken, ihn von Stufe zu Stufe bis zur Göttlichkeit ausbilden, er soll nach Reingüte, Schönheit, Erhabenheit und voller Harmonie des Charakters streben. Die Grundbedingung aber dieser hohen Arbeit des Geistes in Ausbildung des eigenen Charakters ist Vertiefung und Erweiterung der Einsicht der Wahrheit durch Wissenschaft. Denn jede neuerkannte, für das Leben wichtige Wahrheit, jede wesenliche Idee enthält einen geistigen Grund der Verbesserung und Veredlung, der wesenlichen Ausbildung des Charakters, und darin vornehmlich besteht des Geistes Freiheit, dass er besonnener Bildner und Meister seines Charakters ist, und dass nicht umgekehrt sein eben angenommener Charakter der Meister, Beherrscher und Tyrann des ganzen Geistes ist, dass also der Geist auch seinem Charakter mit freier Besonnenheit folgt.

Diess ist nun die empirische Betrachtung der ersten Theilaufgabe oder der ersten Theilwahrnehmung. Hierauf folgt, unserem Plane gemäss, die Betrachtung der zweiten Artverschiedenheit des Geistlebens, welche sich in dem Menschen als Verschiedenheit des Geschlechts kundgibt.

Also haben wir in der *zweiten Theilwahrnehmung* zu betrachten: *den geistigen übersinnlichen Grund der Männlichkeit und der Weiblichkeit des geistigen Charakters.*

Da wir in diesem Theile unserer psychologischen Untersuchungen rein den Geist betrachten, noch nicht als Seele des Menschen, so wird der erwähnte Gegensatz auch hier nur in seiner reinen Geistigkeit beobachtet. Es wird hier der geschlechtliche oder sexuelle Charakter in leiblicher Hinsicht noch nicht in Erwägung gezogen, sondern es wird lediglich betrachtet, wie sich der Gegensatz des Mannes und des Weibes im reingeistigen Leben erweist. Was den leiblichen Gegensatz betrifft, der diesem geistigen entspricht, so wird dieser in einem der nächsten Abschnitte betrachtet werden. Indessen um zu der reinen Erkenntniss der geistigen Wesenheit dieses Gegensatzes anzuleiten, halte ich es doch für zweckmässig, Folgendes vorzuerinnern. Man betrachtet gewöhnlich den leiblichen Gegensatz des Mannes und Weibes nur einseitig, wie er hinsichts der organischen Zeugung am Gliederbau und in den Functionen des Leibes hervortritt. Aber wenn wir auch diesen Gegensatz bloss leiblich betrachten, so betrifft der Charakter des Männlichen und Weiblichen den ganzen Leib durchgängig, nicht nur das sexuelle System; denn es zeigt sich, selbst der noch nicht wissenschaftlichen Betrachtung, der Character der Männlichkeit und Weiblichkeit auch in allen anderen Systemen und Functionen des leiblichen Organismus. Diess kann Jeder schon daran ersehen, dass der leibliche Wuchs des Mannes und des Weibes bis in die kleinsten Glieder und Theile, an Gestalt und an Verhältniss der Länge, Breite und Dicke von einander abweichen, dass das Weib und der Mann sich schon in der Stimme, im Ausdruck der Sprache, in der ganzen Geberdung, im Mienenspiel, im Gange und in allen Bewegungen kundgeben, und dass Mann und Weib in allen Lebenäusserungen in durchgängiger Eigenthümlichkeit unterschieden sind. Ferner nimmt man gewöhnlich an, diese ganze Grundverschiedenheit der leiblichen Bildung des Weibes und des Mannes sey bloss um der Geschlechtverrichtungen willen da, bloss für die Erzeugung der Kinder angelegt, und dabei betrachtet man auch wieder die leibliche Zeugung einseitig, indem man ohne Fug behauptet, dass die Geschlechtverrichtung der Erzeuger der höchste und zureichende Grund der Bildung des Keimlings oder Foetus sei, da doch die leibliche Zeugung des Menschen als eine Function der ganzen Natur gewürdigt werden muss, worin alle äusseren Naturkräfte mit der Geschlechtthätigkeit der Erzeugenden harmonisch zusammenwirken. Auch vergisst man bei der gewöhnlichen Betrachtung der sexuellen Verschiedenheit die selbständige Wesenheit der Seelen der erzeugten Kinder, d. i. man vergisst,

dass die Erzeugten ewige, unsterbliche Geister sind, welche in Folge der leiblichen Zeugung in die Menschheit eintreten, man vergisst, dass ewige Geister nicht erst durch leibliche Erzeugung hervorgebracht werden können, dass sie überhaupt nicht erzeugt werden können in der Zeit, weder durch die Natur, noch auch durch Geister. Wer nun alles diess hier vorläufig erwägt, und wer in empirischer Beobachtung wahrnimmt, dass auch das geistige Leben und Wirken des Mannes und Weibes durchgängig auf ähnliche Art verschieden und alleineigenthümlich ist, sowie das leibliche, der wird sich von der Wesenheit und Wichtigkeit unserer soeben vorliegenden Aufgabe wohl überzeugen, wonach die Art und der geistige, ewige Grund des Gegensatzes des männlichen uud weiblichen Lebens hier erforscht werden soll.

Die uns jetzt vorliegende Aufgabe hat selbst dann Sinn und Bedeu- 36.
tung, wenn man, freilich ohne Erweis, annehmen wollte, dass die charakteristische Verschiedenheit des geistigen Lebens des Mannes und Weibes bloss durch die leibliche angeborne Geschlechtverschiedenheit entsteht; denn auch in diesem Falle müsste ja psychologisch untersucht und dargelegt werden, wie und inwieweit der Geist fähig sey, diesen Gegensatz des leiblichen Geschlechts in sich aufzunehmen, und in seinem innersten Leben durch und durch darzustellen, es müsste also dann selbst dieser Gegensatz als ursprünglich und ewig im Geiste möglich psychologisch nachgewiesen werden. Ich werde also diesen Gegensatz reingeistig entwicklen, sowie er sich in jeder inneren Erfahrung des Geistes bestätigt. Die Grundlage dieser Entwicklung ist die Anerkenntniss, dass der Geist *Einheit*, Einheit der Wesenheit, als ein untheilbares, einmaliges Wesen, als ein Individuum ist, aber an der Einheit, als Theilwesenheiten derselben, findet der erkennende Geist an sich die *Selbheit* oder Selbständigkeit und die *Ganzheit*, dass sich der Geist als Einen weiss und empfinde, sofern er selbständig und ganz ist, und dass diese beiden Grundeigenschaften untrennbar vereint sind in der Einheit als Vereinwesenheit. Diess alles ist oben im ersten Theile dieses ersten Haupttheiles genau in's Bewusstseyn gebracht worden. Aber dasselbe gilt nun auch von dem Leben des Geistes, wie uns die ganze psychologische Untersuchung der Grundvermögen des Geistes gezeigt hat. Auch des Geistes Leben hat Einheit der Wesenheit, Selbheit, Ganzheit und beide im Verein, und ganz das Gleiche haben wir überal gefunden in dem Inneren des Geistes, an allen seinen Thätigkeiten und an allem, was der Geist im Leben darzustellen beabsichtigt. Das Erkennen, das Empfinden und das Wollen ist nach diesen Grundwesenheiten gebildet, und ebenso ist die Wissenschaft, die Kunst und das gesellschaftliche Leben des Geistes Eines, ein selbes, ein ganzes und ein vereintes. Hierdurch nun ist folgende Grundverschiedenheit in der Führung des ganzen Lebens des Geistes gegeben; denn von der einen Seite kann der lebende Geist entweder durchgängig auf die Selbheit oder Selbständigkeit sehen, er kann die Selbheit als das Nächstbestimmende vorwalten lassen, oder, zweitens,

umgekehrt kann die Ganzheit die überwiegende, bestimmende Grundlage seyn für alles sein Streben und Leben, und zwar diess in doppelter Hinsicht. Erstens, in Ansehung seiner ganzen Persönlichkeit. Entweder kann der Geist dahin streben, dass er seine Selbständigkeit in allem behaupte, erhalte, durchsetze, oder er kann vorwaltend darauf gerichtet seyn, in allem sich als ganzes Wesen zu behaupten, zu setzen und zu vollenden. Zweitens aber kann dieser Gegensatz auch stattfinden ungeordneter Weise in Ansehung aller Thätigkeiten, Zwecke und Werke, so dass der eine Geist vorwaltend trachtet, selbständig zu seyn im Denken, Empfinden, Wollen und Thun, der andere dagegen bemüht ist, im Denken, Empfinden, Wollen und Thun durchaus ganz vollendet, ungetheilt sich zu bilden. Der Gegensatz, den ich jetzt aus der oben entwickelten Grundschauung des Ich dargelegt habe, ist derselbe, nach welchem Natur und Geist sich entgegenstehen. Er bildet die Unterscheidung des Geistes und der Natur, ohne dass er beide doch trennt. Denn blicken wir in uns selbst als Geist, schauen wir die eigenthümliche Wesenheit unseres Lebens, so ist Selbständigkeit der Charakter. Alles, was der Geist bildet, gehet frei hervor nach einer Idee, nach einem Begriffe, wie ich diess oben, im ersten Theile weiter ausgeführt habe. Alles dagegen, was die Natur gestaltet, hat den Charakter der Ganzheit an sich, alle ihre individuellen Gebilde gehen auf Einmal in ihr hervor im Ganzen, durch's Ganze, als ganze, und haben ihre Selbständigkeit nur im Ganzen. Der Künstler entwirft seine Schöpfung als plastisches Werk, oder als Gemälde, rein die Gestalt darbildend nach Ideen; die Natur aber kann diese Gestalten nur an dem ganzen lebenden Wesen mit ihm zugleich vollführen; so mithin entgegengesetzt, wie die Natur dem Geiste ist, so ist die eine Weise des geistigen Lebens wiederum entgegengesetzt der anderen nach dem Grundcharakter der Ganzheit und der Selbheit. Nun behaupte ich, dass der soeben erklärte Gegensatz eben der Gegensatz der Männlichkeit und der Weiblichkeit ist. Sowie diess schon in der Sprache der meisten Völker gesagt wird, indem man sagt: *die Natur*, ἡ φύσις, *natura, der Geist*, ὁ νοῦς, *spiritus,* ahnend den männlichen Charakter im Geist und den weiblichen in der Natur. Der erklärte Gegensatz ist hier mit Gewissheit nachgewiesen, er ist evident, denn es ist oben aufgezeigt worden, dass als die beiden Grundwesenheiten des Ich die Selbheit und die Ganzheit gefunden werden; aber philosophisch ist hier dieser Gegensatz nicht entwickelt worden; diess kann nur die Metaphysik, die Grundwissenschaft, leisten, welche dann allerdings diesen Gegensatz als den obersten nothwendigen im Leben des Geistes erkennt. Unsere Aufgabe hier ist nur, das männliche und das weibliche Leben wahrnehmend zu beobachten und zu untersuchen, ob wirklich der erklärte Gegensatz das innerste Eigenthümliche des männlichen und weiblichen Lebens erschöpft. Wir können aber unsere Beobachtung hier nicht an reinen Geistern anstellen, da wir nur Geister als Menschen kennen; und in dem geschlechtlichen

niederern Gegensatz befangen sind. Das hindert aber nicht, am Manne und am Weibe ihr geistiges Leben in seiner Eigenthümlichkeit wahrnehmend zu beobachten. Wird diese Beobachtung angestellt, so behaupte ich, sie würde die aufgestellte Charakteristik vollkommen bestätigen, indem die Beobachtung der sich im wirklichen Leben zeigenden Eigenthümlichkeit des Mannes und des Weibes folgende Hauptresultate gibt, die ich nach der Reihe geordnet aufzählen werde. Erstlich findet sich, dass das Vorwalten, das Bewähren und das Durchführen der eigenen persönlichen *Selbständigkeit* die Grundbestimmung in dem Charakter des *Mannes* ausmacht, und dass daher der Mann die Haltung und Erhaltung seiner selbst als selbständigen Wesens durch das Vereinleben mit dem Weibe sucht, welchem er sich in Liebe selbständig ergibt. Ebenso dass dagegen das *Weib* durchgängig als *ganzes* Wesen vollendet zu seyn strebt, und dass es die Haltung und Erhaltung seiner Selbständigkeit mittelbar durch Vereinleben mit dem Manne sucht, dem es sich ganz ergibt. Zweitens, wir finden, dass der Mann alle seine Vermögen und Thätigkeiten vorwaltend ein jedes selbständig auszubilden trachtet, und dass er erst die selbständig gebildeten in Vereinheit in sein Ganzes aufzunehmen versucht; dass dagegen das Weib seine Vermögen und Thätigkeiten, ein jedes vom Ganzen aus bestimmt und durch das Ganze, und dass das Weib bei seiner Bestrebung, die einzelnen Thätigkeiten zu bilden, diesen Thätigkeiten und einzelnen Bestrebungen nur dadurch Selbständigkeit verleiht, dass sie so im Ganzen seines Lebens bestimmt hervorgehen. Drittens finden wir, dass der Mann, in welchem die Selbheit vorwaltet, auch vorwaltend auf Erkenntniss gerichtet ist und auf Wissenschaft. Aber von der Erkenntniss und Wissenschaft haben wir oben gesehen, dass sie der selbständige Verein ist des selbwesenlichen Erkannten mit dem selbwesenlichen Erkennenden, eine abstracte Erklärung, die oben erkannt wurde. Demnach ist der Mann, seinem Grundcharakter nach, auf die Erkenntniss gerichtet, welche selbst unter dem Charakter der Selbständigkeit steht; an dem Weibe hingegen finden wir, dass es vorwaltend dem Gefühle zugewandt ist. Nun wurde aber oben gleichfalls dargethan, dass das Gefühl die Beziehung des Empfundenen ist als Ganzen zu dem empfindenden Wesen als ganzem Wesen. Demnach wendet sich das Weib, seiner Grundwesenheit gemäss, dem Gefühle zu. Ebendesshalb finden wir auch, dass der Mann überall geneigt ist, sein Gefühl nach der Erkenntniss zu bestimmen, sein Herz durch Einsicht zu bilden, dass hingegen das Weib die Neigung hat, sein Erkennen und Denken nach dem Gefühl zu bestimmen und durch das Gefühl zu bilden, also die Bildung des Kopfes oder Verstandes vom Herzen aus, mittelst der Bildung des Herzens, zu gewinnen und zu fördern. Nach demselben Charakter wird sich auch Mann und Weib in den Bestrebungen für die schöne Kunst unterscheiden. Der Mann wird die Kunst überwiegend mit Kunstverstand, im Lichte der Erkenntniss, ausbilden, das Weib mehr gefühlinnig,

in der Wärme des Gefühls. Dieselbe Grundeigenthümlichkeit bewährt sich durch die vorwaltende Neigung des männlichen Sinnes zu dem begrifflichen Allgemeinen, zu Ideen und Idealen, dagegen des Weibes zu dem Individuellen, welches in Schönheit gemäss den Ideen und Idealen vollendet ist, und insofern neigt sich der Mann mehr der Wissenschaft zu, das Weib mehr der Kunst. Um aber hierüber nicht missverstanden zu werden, ist folgende Bemerkung nothwendig. Es wird in dieser Charakteristik dem Manne und dem Weibe das Entgegengesetzte nicht ganz und überhaupt ausschliessend abgesprochen, es werden vielmehr alle Wesenheiten und alle Zweke des geistigen Lebens beiden, Mann und Weib, zugesprochen; es wird z. B. nicht behauptet, das Weib sey nur des Gefühls fähig, nicht der Erkenntniss, der Mann nur der Erkenntniss, nicht des Gefühls, sondern es wird nur ein *Vorwalten*, ein Ueberwiegen behauptet des einen oder des anderen. Es wird nur gesagt, dass diese beiden entgegenstehenden Factoren des geistigen Lebens auf entgegengesetzte Weise im Manne und im Weibe wirksam sind. Hieraus ergibt sich unter anderem das Grundgesetz für die weibliche und männliche Erziehung, dass erstlich ihre entgegengesetzte Eigenthümlichkeit zur Entfaltung gebracht werde; zweitens, dass in dem Zögling der Werth und die Würde der entgegengesetzten Eigenthümlichkeit zur Anerkenntniss gebracht werde; drittens, dass auch die unterwiegenden Seiten im männlichen und im weiblichen Zögling gebildet werden, dass also z. B. das weibliche Kind auch intellectuell in Erkenntniss ausgebildet werde, und bei dem männlichen Kinde dagegen auch auf die harmonische Ausbildung des Gefühls geachtet werde, ebenso schnell, weil sonst so leicht der Mann die Bildung des Herzens vernachlässigt, und das Weib dagegen die Bildung des Verstandes. Werden in der Erziehung der Kinder und der Jünglinge die beiden letztgenannten Punkte erfüllt, so wird ihnen dadurch zugleich auch die Grundlage gegeben, die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit des Geschlechts zu verstehen, zu empfinden und zu würdigen, und es wird in ihnen der Grund der reingeistigen Geschlechtliebe gelegt, wonach die sich so entgegengesetzten Geister durch innige Vereinigung ihres ganzen Lebens die vollwesenliche Harmonie des eigenen Lebens suchen, und so wird der geistige und gemüthliche Grund gelegt einer wahrhaft vernünftigen, an Gutem und Schönem fruchtbaren Ehe.

Gehen wir nach dieser nothwendigen Bemerkung zurück zur Fortsetzung der Charakteristik des Mannes und des Weibes. Viertens, in Ansehung der Innigkeit, der Liebe, und des Vereinlebens in Gesellschaft, zeigt sich der erklärte Gegensatz in folgender Lebenerscheinung: zuvörderst, in Beziehung zu Gott, in Ansehung der Religiosität. Gott als Urwesen ist auf gleiche Weise sich verhaltend zu dem männlichen und zu dem weiblichen Geiste, weil Gott erhaben ist über jenem Gegensatze des Ueberwiegenden. Daher muss gesagt werden, dass *Mann und Weib auf völlig gleiche Weise der Gottinnigkeit, der Religiosität fähig und theilhaftig* sind. Jedoch kommt folgende Unterscheidung

hinzu: der Mann ist überwiegend gottinnig oder religiös von Seiten des Erkennens, das Weib überwiegend von Seiten des Gefühls. Daher findet sich das Weib in Sachen der Religion leicht mit dem ahnenden, gefühlinnigen Glauben befriedigt, es nimmt den Gottgedanken sogleich in das Gefühl auf, und bildet dieses Gefühl unter Leitung des Herzens aus. Dagegen der Mann befriedigt sich schwerer in Sachen der Religion ohne klare Einsicht, ohne zweifellose Erkenntniss, und zwar um so weniger, je weiter seine sonstige Geistesbildung schon gediehen ist. Der Mann fordert zunächst den wissenden, schauenden Glauben, wenn sein Herz von Gottinnigkeit ganz erwärmt und befruchtet werden soll. Sodann, zweitens, in Ansehung der Innigkeit für den Geist und die Natur. Da erweist sich die männliche und weibliche Innigkeit grundverschieden; denn da der Geist oder die Vernunft der Selbheit, die Natur aber oder das Leibwesen der Ganzheit entspricht, wie vorhin wieder erwähnt, so steht Geist und Natur in demselben Gegensatze, als Mann und Weib. Daher neigt sich der Mann überwiegend dem Geiste oder der Vernunft zu, in Liebe und in Thätigkeit, das Weib aber ist vorwaltend innig gegen die Natur und das Leben und die Gebilde der Natur. Daher erweist sich der Mann vernunftinnig, das Weib naturinnig. Ebendesshalb überwiegt auch im Manne der Sinn für geistige Schönheit, im Weibe mehr der Sinn für leibliche, natürliche Schönheit. Daher wendet sich auch des Mannes Sorge von selbst mehr auf die Pflege des Geistes, der Geistbildung, der Geistschönheit; des Weibes Sorge mehr auf die Pflege des Leibes, der leiblichen Bildung, der leiblichen Schönheit. Es muss aber hier wiederum nicht vergessen werden, dass nicht von einem Ausschliessen hier die Rede ist, sondern nur von einem Ueberwiegen, Vorwalten. Auch der männliche Geist ist der Naturinnigkeit fähig, und der weibliche Geist der Geistinnigkeit. Ebendaher muss in der Erziehung darauf gesehen werden, dass der Jüngling auch die Bildung und die Schönheit des Leibes nicht über dem Streben nach Geistesbildung und Geistschönheit vernachlässige, und ebenso, dass die Jünglingin oder Jungfrau auch die Bildung und die Schönheit des Geistes gebührend besorge; denn geschieht diess nicht, so ist die Männlichkeit und die Weiblichkeit nicht ein schönes, holdseliges Ueberwiegen, sondern mangelhaftes, unschönes, geziertes Uebertreiben des Geschlechtcharakters.

Ferner, in Ansehung des geselligen Umgangs und des geselligen Lebens; da ist *der Mann mehr zu dem freigeselligen Umgange* in der freien Gesellschaft bestimmt; denn dieser entspricht der Selbheit und Selbständigkeit, weil in dem freien Umgange, wo die gesellschaftlich Vereinten noch nicht durch individuelle Liebe verbunden sind, Jeder seine Selbstheit frei darstellt und behauptet. *Das Weib* dagegen *neigt sich mehr zu ganz individuellem Umgange* und zu Vertraulichkeit hin, worin die ganze individuelle Schönheit und Liebenswürdigkeit erscheint

und in inniger Vereinigung mitgetheilt wird. Aber desswegen sind die Frauen in der freien Geselligkeit das wesenliche Band, ohne welches die freie Geselligkeit leicht in herzlose, starre Selbstheit zerfällt. Die Frauen aber mildern die Härte der Selbstheit in dem Umgange der Männer und verbinden die zur Trennung geneigten Elemente der freien Geselligkeit in Ein Ganzes und erhalten sie darin gebunden.

Fünftens, aus dem erklärten Gegensatze ergeben sich noch folgende Bestimmtheiten des männlichen und des weiblichen Geistes in Ansehung des ganzen Lebens und Wirkens beider. Zuvörderst, der Mann ist bestrebt, überall und in allem das Besondere und Einzelne als selbständig zu bilden und darzustellen, alles nach seiner Selbständigkeit zu vollenden, und zwar in lauter selbständigen, discreten Acten der Thätigkeit. Dagegen das Weib in allen seinen Gestaltungen sucht in allem das Ganze in seinen Theilen erfüllt darzustellen, es bildet alles Besondere und Einzelne im Ganzen, durch das Ganze selbst als Theilganzes, mit Einem Male, in Einem stetigen, ganzen Acte der Thätigkeit. Zweitens, der Mann, der sich seiner Selbständigkeit inne ist im Bewusstseyn und im Gefühl, der seiner Selbständigkeit sicher und gewiss ist, strebt selbständig aus sich selbst heraus in centrifugaler Richtung, er sucht in allem, was ausser ihm ist, über und neben und unter sich seine Selbständigkeit geltend zu machen, es zu erlangen, dass seine Selbständigkeit bestimmt und entscheidet. Seine selbständige Eigenthümlichkeit will er überall zeigen, darstellen und durchsetzen; alles will er zum Abbild und Denkmal seiner selbständigen Eigenthümlichkeit machen. Daher ist der Mann überwiegend zu selbständigem, unmittelbarem Regieren und Herrschen geneigt und bestimmt. Dagegen das Weib strebt in sich beschlossen als Ein ganzes Wesen vollendet zu seyn und zu leben, und hat daher die Richtung in sich selbst hinein, die Neigung sich in sich selbst zu vertiefen und alles Aeussere, was über, neben und unter ihm ist, in seine Eigenthümlichkeit hinzunehmen, es sich im Inneren anzuähnlichen, und alles, was in seinen Lebenkreis hineinkommt, nach seiner Eigenthümlichkeit umzubilden und mit der ganzen Kraft des Geistes und Gemüthes an sich zu fesseln. Daher ist das Weib nur mittelbar zum Regieren und Herrschen bestimmt und geneigt, aber berufen zu herrschen mit der ganzen Macht der in sich vollkommenen und beschlossenen Individualität, über alles, was in den Kreis des weiblichen individuellen Lebens eingeht, und über Jeden, welcher sich der Macht der weiblichen Individualität hingibt. Dieser grundwesenliche Gegensatz, der nun in seinen Hauptmomenten erläutert ist, betrifft die ganze und innerste Wesenheit jedes Geistes und bestimmt dessen Eigenthümlichkeit durchgängig. Die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit des Mannes und Weibes als Geister ist auf gleiche Weise in der allgemeinen Vernunftbestimmung enthalten, also von gleicher Stufe und von gleicher unbedingter Würde, also auch von gleicher alleineigenthümlicher Schön-

heit. Daher stehen *Mann und Weib sich als gleich würdige Wesen neben einander gegenüber*, nicht das Weib unter dem Manne, oder der Mann unter dem Weibe. Daher hat auch *Mann und Weib völlig gleiche, auf gleicher Stufe zu bestimmende Rechte.* Und ebendaher erkennt auch der Mann im Weibe und das Weib im Manne das eigene würdige
Gegenbild; beide ziehen sich an zu gleicher Achtung und Liebe. Beide 37.
können es einsehen und empfinden, dass erst *das harmonische Vereinleben der männlichen und der weiblichen Geister das in sich vollständige, vollwesenliche, vollschöne Leben der Geister ausmacht,* und da jeder Geist für sich Ein selbständiges, einmaliges und einziges Wesen ist, und sich als ein einziges Individuum weiss und fühlt, so entsteht im Geiste das Verlangen und das vernünftige Sehnen mit Einem Individuum der entgegengesetzten Geschlechtverschiedenheit, als ganzes Wesen mit dem ganzen Wesen, zu Einem höheren selbständigen Leben vereint zu seyn und sein ganzes Leben mit ihm innig zu vermählen. Begegnet ihm nun ein Geist mit einer solchen Individualität, welche, an sich gut und schön, seiner eigenen Individualität als gegenähnlich entspricht, welches Individuum mithin geeignet ist, mit ihm Eine höhere, gute und schöne Persönlichkeit zu bilden, so entspringt die Liebe zu diesem Geiste als ganzem Geiste nach seiner ganzen Lebeigenthümlichkeit und für das ganze Leben, und solche Liebe ist dann aus gleichen Gründen wechselseitig; Ein männlicher und Ein weiblicher Geist vereinen sich in eingemahlige, monogamische Ehe des ganzen Lebens. Diess ist der innere, geistige, reine und heilige Grund der Geschlechtliebe, welche dann weiter den Menschen, verbunden mit der leiblichen Geschlechtliebe, als Mann und Weib, auch leiblich vereint. Ohne diesen geistigen Grund der Ehe zu erkennen, ist es gar nicht möglich, die wahrhaft menschliche, schöne und gute Ehe in ihrer innersten Wesenheit einzusehen und zu würdigen; denn es fehlt dann gerade die Einsicht in das innerste Heiligthum des Ehelebens, in das geistige Eheleben. Aber das menschliche vereinte Geschlechtleben in bleibender Ehe ist die Harmonie des geistigen und leiblichen Geschlechtlebens. Daher können wir erst weiter unten, wo wir Geist und Leib im Vereine betrachten, das ganze Ideal der menschlichen Ehe erkennen *).

Somit haben wir nun in den beiden ersten Theilwahrnehmungen die Grundverschiedenheiten des geistigen Lebens der Art nach betrachtet, die Verschiedenheiten des Characters und den Gegensatz, der weiterhin als Geschlechtgegensatz erscheint. **) Die nächste Aufgabe also ist, dass wir, in der *dritten Theilwahrnehmung*, *die Verschiedenheit der Leben-*

*) S. die schöne Darstellung des Urbilds der Ehe im „Urbild der Menschheit." Anm. d. H.

**) S. über die metaphysischen, den Geschlechtgegensatz betreffenden, Fragen: „Philosophie der Geschichte," 1843. Anm. d. H.

stimmung oder des Temperaments beobachten, wie sie sich im ganzen Leben des Geistes und in allen seinen besonderen Functionen zeigt. Schon der Name: Temperament, zeigt auf Bestimmung der Grösse und des Masses hin, wonach alle Kräfte des Geistes temperirt, d. h. in bestimmtem Verhältnisse gemischt und gegen einander gemässigt sind. Zuweilen sagt man wohl auch statt Temperament: das Naturell, weil man das Temperament als ein Angebornes, Natürliches betrachtet, und man redet dann von einem kräftigen Naturell, vom muntern Naturell u. s. f. Aber diese Benennung ist noch unbestimmter als die: Temperament. Oftmals bedient man sich auch der Benennung der geistigen Constitution Aber dieses Wort bezeichnet eigentlich etwas weit Umfassenderes, nämlich die ganz bestimmte organische Beschaffenheit des Geistes, nicht nur der Grösse und dem Umfange nach, wie das Temperament, sondern auch zugleich der Art nach. Sofern aber die Constitution oder die Geistesbeschaffenheit als dem Umfange und der Grösse nach bestimmt gedacht wird, fällt allerdings diese Benennung mit der des Temperaments zusammen. Sowie man nun gewöhnlich die Geschlechtverschiedenheit bloss, oder überwiegend in leiblicher Hinsicht zu betrachten pflegt, so geschieht diess immer noch gewöhnlich auch hinsichts des Temperaments, und es sind nur sehr wenige Psychologen, welche das Temperament in seinem reingeistigen Grunde erkennen und anerkennen. Unter diesen ist *Suabedissen*. *Kant* ahnete diess in seiner Anthropologie, meint aber doch, dass das Temperament überwiegend bloss leiblich begründet sey. Die Ansicht des Temperaments als einer leiblichen Naturbestimmtheit des Geistes schreibt sich von *Hippokrates* und *Galenus* her, nach deren Theorien angenommen wurde, dass das Temperament vornehmlich durch die Mischung des Blutes und untergeortneter Weise auch anderer organischen Säfte bestimmt wird. Das Blut betrachten sie als den wichtigsten Saft des leiblichen Organismus, durch dessen Beschaffenheit dann auch die Erregbarkeit und Empfänglichkeit des Nervensystems bestimmt werde im Thun und im Leiden. Daher kommt die jetzt noch gewöhnliche Unterscheidung von vier Temperamenten: des *sanguinischen, melancholischen, cholerischen* und *phlegmatischen* Temperaments. Aber sofern das Temperament leiblich ist, sofern wird es von uns in der zweiten Abtheilung dieses Theiles betrachtet werden. Hier geht uns das Temperament nur an als reingeistige Lebenerscheinung. Wenn wir aber in der dritten Abtheilung die ganze Lebenstimmung des Menschen betrachten, dann werden wir das Vereintemperament aus dem geistlichen und leiblichen Temperamente zu beobachten haben, welches in vielen Menschen sich gar sehr verschieden erweist in Ansehung seiner beiden Elemente, indem es Menschen gibt, die ein leibliches Temperament haben, welches mit ihrem geistigen Temperamente in Widerstreit ist. Nach diesen Vorerinnerungen lassen Sie uns nun an die reingeistige Betrachtung des Temperaments gehen.

Erstens, das *Temperament des geistigen Lebens* ist die *Bestimmtheit der Lebenthätigkeit des Geistes* und aller ihrer Theile und Momente

nach der *Ganzheit*, also nach Umfang und Grenze und nach Grösse in Verhaltmass oder Proportion. Demnach besteht das geistige Temperament an sich in allen mathematischen Bestimmtheiten der Kraft und der Stärke, der Innigkeit und der Grösseverhältnisse der Thätigkeit, nach allen den einzelnen Bestimmnissen, wie wir sie in dem nächstvorigen Lehrstücke gefunden haben in Ansehung des Denkens, Empfindens und Wollens. Dadurch aber, dass das Temperament in die Bestimmtheit des Umfangs und der Grösse und des Verhältnisses gesetzt wird, wird es in scharfer Bestimmung unterschieden vom *Charakter*, welcher die *Artbestimmtheit* des Lebens angeht, und es wird dadurch auch dem Charakter gehörig untergeordnet, so dass das echte Verhältniss des Temperaments und des Charakters erkennbar wird. Demgemäss ist die Erklärung des Temperaments, welche *Suabedissen* gibt, zu eng, und von anderen Seiten zu weit. Es ist folgende: Das Temperament des Menschen ist eine innere Beschaffenheit seines Lebens, die ihn geneigt macht, auf gewisse Weise zu empfinden, zu fühlen, zu begehren und sich zu äussern. Diese Erklärung umfasst aber zugleich den Charakter, also ist sie zu weit. Sie ist aber auch zu eng; denn erstlich ist das Denken dabei vergessen, an welchem sich das Temperament so gut äussert, als am Empfinden und Wollen, und dann fehlt auch die Angabe der Bestimmtheit des Umfangs und der Grenze nach; jedoch ist diese Erklärung von *Suabedissen* noch die beste, die ich in den bisherigen Werken der Psychologen vorfinde. Ueberhaupt ist dieser Gegenstand bis jetzt immer der streitigste und unbestimmteste in unserer Wissenschaft. Die Unterscheidung aber des Charakters und des Temperaments, die aus meiner vorhin aufgestellten Definition hervorgeht, wird erläutert durch die Musik. Die Musik als Tondichtkunst schildert ja das ganze Gemüthleben, also sowohl dem Charakter, als auch dem Temperamente nach. Der Gegenstand nun eines Tonstückes, die Wahl der Tonart, ob diese die harte, oder die weiche sey, die Taktart, die Harmonie, die Grundmelodie, die ganze rhythmische Anlage eines Tonstücks entspricht dem Charakter des Gemüthlebens. Aber das Tempo oder die Bewegung, der Gang, die Art des Vortrags, die Haltung, das Portamento, das Piano und Forte, das Crescendo und Decrescendo, alle diese Grössebestimmungen und grenzheitlichen Bestimmungen entsprechen dem Temperament im Gemüthleben.

Zweitens, die Grundeintheilung des Temperaments in Arten und Unterarten muss also hergenommen werden von den Kategorien der Ganzheit und der Theilheit, des Umfangs und der Grossheit, und zugleich muss dabei Rücksicht genommen werden auf die Zeit und auf die geistige Bewegung. Denn diess sind die Grundformen aller geistigen Thätigkeit in ihrer Erscheinung Der zweite, diesem nächste Eintheilgrund des Temperaments ist die innere Entgegengesetztheit der Thätigkeit, wonach sie Freiheit in ihrem Wirken hat oder Spontaneität, und zugleich auch Empfänglichkeit, Passivität, Receptivität. Diesem Gegensatz zufolge äussert

sich das Temperament sowohl im Thun, als auch im Leiden. Mehre Psychologen haben diesen Eintheilgrund zuerst gemacht, z. B. *Kant*, und die Temperamente eingetheilt in das Temperament der Thätigkeit und in das Temperament der Empfänglichkeit oder der Empfindung. Der dritte Eintheilgrund, der hier erwogen werden muss, ist das Gebiet des Temperaments, der Umfang, worin es der Lebenthätigkeit eigen ist. In dieser Hinsicht betrifft das Temperament sowohl die ganze Thätigkeit des Geistes, als ganze Lebenstimmung, als auch den ganzen Organismus seiner Thätigkeiten im Einzelnen; und demnach ist es Temperament des Denkens, Temperament des Empfindens, Temperament des Wollens und Temperament jeder Werkthätigkeit, z. B. der poetischen Thätigkeit der Phantasie, oder der forschenden Thätigkeit des Nachdenkens. Sofern nun das Temperament die ganze Thätigkeit des Geistes charakterisirt, als dessen bleibende Kraftstimmung und als die bleibende Weise der geistigen Bewegung in der Zeit, insofern macht es ein wesenliches Moment der ganzen Geistesbeschaffenheit, der ganzen geistlichen Constitution aus, und insofern spricht man von dem ganzen Temperamente des Geistes, dass es schwach, stark, rüstig, gesund, oder auch krankhaft und kränkelnd sey, und die ganze Vollkommenheit dieser Lebenstimmung hat man im Auge, wenn man sagt, dass einer ein gutes Temperament habe, sowie man dagegen den wesenwidrigen Zustand der ganzen Temperamentbeschaffenheit meint, wenn man sagt, es habe ein Geist ein schlechtes Temperament. Endlich der vierte Eintheilgrund des Temperaments ist durch den dreigliedigen Gegensatz gegeben, welcher überhaupt die drei Bildungstufen des Geistes bezeichnet, durch die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft. Demzufolge redet man von einem sinnlichen Temperamente, von einem verständigen und vernünftigen Temperamente. Einige Psychologen handeln hiervon ausführlicher, z. B. *Suabedissen;* indessen sind diese Bestimmtheiten nicht reine Bestimmtheiten des Temperaments als solchen, sondern sie kommen dem Temperament nur mittelbar zu, mittelst des Charakters und der Bildungstufe des ganzen geistigen Lebens. Wenn die vier genannten Eintheilgründe combinatorisch verbunden werden, so findet sich der Organismus der obersten Temperamentverschiedenheiten. Hier will ich nicht diesen ganzen Organismus entfalten, sondern nur das Temperament nach dem ersten Eintheilgrunde, der der wichtigste ist, durchbestimmen. Es folgt also:

Drittens, die *Eintheilung der Temperamente in ihre Hauptarten* nach dem reinen Eintheilgrunde der *Ganzheit und der Grossheit.* Sehen wir hier erstlich auf die Ganzheit als solche, so geht das Temperament sowohl das ganze Geistleben allumfassend an, als auch die einzelnen Thätigkeiten und Lebenäusserungen insonderheit. Ein Temperament, was das ganze geistige Leben allumfassend durchdringt, was in allen einzelnen Handlungen sich darstellt, nennt man ein allgemeines, das *universale* Temperament. Zeigt es sich aber nur an einzelnen Thätigkeiten, so ist

es ein theilheitliches Temperament, ein particulares und insofern ein *einseitiges*. Wenn z. B. ein Geist vorzüglich belebt ist im Denken, so bildet er einseitig sein Temperament in dieser Hinsicht aus, und da kann es seyn, dass z. B. der Geist im Denken ein sehr lebhaftes, reges Temperament hat, dagegen, was das Empfinden betrifft, stumpfsinnig ist und nur langsam und schwerfällig sich bewegt. Dann sagt man, dass dieser Geist nur in einseitiger Hinsicht sein Temperament bewährt. Sehen wir, zweitens, auf die Grossheit, so begegnet uns zu betrachten: erstens, die Stärke der Kraft; zweitens, die Grösse der Bewegung. Also zunächst die Verschiedenheit des Temperaments nach der Stärke oder der Grösse der Kraft. In dieser Hinsicht kommt vor die *reine Stärke* als solche, gleichsam das Piano und Forte der geistigen Lebenkraft; danach ist das Temperament kräftig, stark, oder matt und schwach, temperamentum languidum. Dann in Ansehung der Grösse, der *inneren* Kraft, der *Innigkeit*, der Energie; da ist das Temperament entweder schwer, tief, eindringend, in innigem, vertieftem Denken, in innigem, vertieftem Empfinden, in tiefsinnigem Wollen; also das tiefe, profunde Temperament; oder es ist oberflächlich, leicht beweglich, superficiell, seine Thätigkeit kommt nicht auf die Tiefe, und es wird auch nicht leicht innig ergriffen. Sehen wir aber auf die Verhältnissgrösse oder auf das Mass, so ist das Temperament entweder wohlgemessen, harmonisch in seiner inneren Vielheit, oder es ist unharmonisch, ungemessen, schlecht gemessen. Und zwar findet das Verhältniss und das Unverhältniss in doppelter Rücksicht statt; erstlich, in Ansehung der blossen Stärke, der Kraft; danach ist das Temperament in sich kraftgemessen, hat das richtige Mass der Kraft in seinen Aeusserungen. Zweitens bezieht sich das Verhältniss auf die Innigkeit oder Energie, und auch diese ist entweder wohlgemessen, ebenmässig, wohl und schön gehalten, oder es fehlt dem Temperament an der schönen, harmonischen Haltung der Innigkeit. Sehen wir aber, zweitens, auf die *Grössebestimmung der Bewegung*, auf die Langsamkeit, oder Geschwindigkeit der Wirkung der reingeistigen Lebenkräfte, so begegnet uns zuerst die reine Geschwindigkeit der ganzen Thätigkeitäusserung, gleichsam das Tempo des ganzen Geistlebens. Danach bewegt sich der eine Geist in allem langsam, ein anderer bewegt sich in allem rührig und schnell. Danach ist das Temperament entweder das langsame, oder das schnelle. Das schnelle Temperament, wenn es sich mit reiner Stärke fortschreitend bewegt, ist das mächtige, gewaltsame Temperament, sofern es sich aber mit starker Inkraft, energisch, bewegt, ist es das feurige Temperament. Bewegt es sich aber mit geringer Kraft fort und langsam, so ist es das langsame, schwache oder matte Temperament. Bewegt es sich aber mit geringer Inkraft langsam, so ist es das dem feurigen entgegengesetzte, kalte Temperament. Diese Verschiedenheit dem Tempo nach oder der reinen Geschwindigkeit nach zeigt sich sowohl in dem ganzen Geistleben, als auch in bestimmten untergeordneten Ver-

hältnissen, in den besonderen, einzelnen Functionen des Geistlebens. So kann es seyn, dass ein Geist, der im Allgemeinen sich langsam bewegt, in einer bestimmten Function schnell und feurig dahergeht, z. B. im Denken, oder im Empfinden. Umgekehrt kann es seyn, dass ein feuriger Geist, der schnell und energisch im Allgemeinen sich bewegt, in einzelnen Lebenäusserungen erschlafft. Bei der Geschwindigkeit der geistigen Lebenregung kommt auch das bestimmte Verhältniss der Geschwindigkeit vor, d. i. die Veränderung des Zeitmasses in Anwachsen und Abwachsen, in Beschleunigung und Verlangsamung, accelerando und relantando. Da ist das Temperament entweder gleichmässig in unänderlichem Takte fortschreitend, ohne Beschleunigung und Verlangsamung, in steifer Bewegung; oder aber das Temperament ist hierin sehr änderlich, es wird zwar das Zeitmass gehalten, aber mit bildsamer Freiheit, wie der höherartige Musiker, z. B. der durchgebildete Sänger, auf freie Weise das Zeitmass und den Takt hält, und dennoch innerhalb dieser Gesetzmässigkeit frei bald beschleunigt, bald verlangsamt. Ein Temperament, was immer in demselben Tempo und Takt einhergeht, ist trocken und langweilig. Dagegen ein Temperament, was in der Veränderung des Zeitmasses keine Haltung hat, sondern springend, hüpfend, desultorisch, einhergeht, ist beschwerlich.

Diess ist nun die Tabulatur der untergeordneten Eintheilglieder nach der Ganzheit und Grossheit. Wenn man nun die obersten Glieder, die ich soeben erklärt habe, unter einander verbindet, so kommt eine *viergliedige Eintheilung* heraus, die mit der hergebrachten gewöhnlichen Eintheilung zusammenstimmt und den Geist dieser Eintheilung zur Anschauung bringt. Es ergeben sich nämlich folgende vier Haupttemperamente: 1) Das *schwache* und *schnelle*, d. h. das weniger kräftig beweglichere Temperament, oder das sogenannte *sanguinische*, es ist leicht, oberflächlich zu rühren, zu erregen, zu Thätigkeit und Leidenheit zu bringen, es bewegt sich schnell fort, aber ohne Gewicht, ohne Nachdruck, ohne die Tiefe der starken Kraft. Daher ist dieses Temperament zu Heiterkeit und zu leichter Geselligkeit geneigt. 2) Das *starke* und *schnelle* Temperament, oder das kräftige und heftige Temperament, das sogenannte *cholerische*, schwerer, aber tief rührbar und erweckbar zu starker Kraft in Thun und Leiden, sich schnell und machtvoll bewegend, und mit tiefem, kräftigem Ausdruck. Solches Temperament ist also zu höherer und tieferer Begeisterung fähig, zum Feuereifer jeder Art, aber auch zum Zorneifer geneigt. 3) Das *schwache* und *langsame* Temperament, oder das *phlegmatische*. Es ist nicht leicht aufzuregen und nur zu schwacher Thätigkeit und Leidenheit, und dann bewegt es sich langsam, ohne Macht und Nachdruck und Haltung. Von der einen Seite neigt es sich zu Unempfindlichkeit und Schläfrigkeit, zu Trägheit im Thun und im Leiden hin; aber von der anderen Seite ist es auch der anhaltendsten Thätigkeit und der gleichförmigsten, fruchtbarsten

Anstrengung fähig. 4) Das *starke* und *langsame* Temperament, das *melancholische;* diess ist der stärksten und innigsten Empfindung und Wirksamkeit fähig; es geht langsam, oft mit Würde einher, und ist bleibend und anhaltend in seiner kräftigen Bewegung. Es thut alles mit Gewicht und mit Nachdruck. Diess Temperament kann zu der ruhigsten Besonnenheit und zu der ausharrendsten Standhaftigkeit mit der grössten und anhaltendsten Anstrengung durch den grossen Charakter erhoben werden.

Die vier Haupttemperamente, die zuletzt beschrieben wurden, sind 38.
einer unendlichen Gradbestimmung fähig. Zugleich können sie auch in demselben Geiste auf verschiedene Art verbunden und gemischt daseyn. *Kant* läugnet zwar die Möglichkeit eines zusammengesetzten Temperaments. So sagt er z. B. in der Anthropologie: es gibt kein sanguinisch-cholerisches Temperament, welches die Windbeutel alle haben wollen; indem sie alsdann gnädige, aber zugleich strenge Herren zu seyn vorgaukeln. Indess zeigt die Erfahrung die Vermischung der Temperamente, und zwar desshalb, weil der Geist eine Mannigfalt von Thätigkeiten in sich ist und es daher geschehen kann, dass er in Ansehung der einen Thätigkeit diese Stimmung hat, in Ansehung der anderen die entgegengesetzte. So ist z. B. mancher Geist im Denken lebhaft und feurig, in Ansehung des Gefühls langsam und träg. Ferner finden wir in Ansehung der Temperamente, dass sie in fortschreitender Lebenentwicklung in einander übergehen, indem im Fortfluss des Alters die Lebenstimmung sich ändert. Das kindliche Alter ist überwiegend sanguinisch, das reifere Jünglingalter cholerisch, das Mannesalter melancholisch, d. h. nicht traurig, sondern nach dem angeführten Charakter, das Greisenalter aber ist überwiegend phlegmatisch. Freilich muss man mit diesen Worten hier nicht die gemeine Bedeutung verbinden, wonach man das Cholerische gewöhnlich in den Zorn setzt, das Melancholische in Klein- und Missmuth, das Phlegmatische in die Trägheit; denn diess sind nur einzelne und zwar unvollkommene Erweise der eben sogenannten Temperamente. Ebenso kann gesagt werden, dass das Weib im Allgemeinen mehr zum Sanguinischen und Phlegmatischen sich hinneigt, der Mann aber mehr zum Cholerischen und Melancholischen Temperament geneigt ist.

Jedes dieser vier Temperamente ist entschieden und rein nur dann vorhanden, wenn es die ganze Lebenthätigkeit des Geistes ergreift, und sich durchgehends an allen besonderen Thätigkeiten und Functionen zeigt. Ausserdem ist das Temperament nur theilweis, unvollkommen, unentschieden. Alle ferneren Unterscheidungen an den Temperamenten sind an und in den vier genannten enthalten. So das heitere und trübe Temperament, das muntere und unlustige oder düstere, das frohe und das traurige, das lebendige oder lebhafte und das unbelebte und träge, das leichtsinnige und das schwersinnige oder schwerfällige Tempera-

ment. Ferner die Unterscheidung des beständigen und veränderlichen, launenhaften, launischen Temperaments, sowie die des stetigen und unstetigen, springenden, hüpfenden, flüchtigen Temperaments. Zur Vergleichung mit der hier gegebenen Ableitung der vier Haupttemperamente kann unter anderen die *Kantische* dienen, die er in der Anthropologie mitgetheilt hat. Er nimmt dabei als den Eintheilgrund an die Thätigkeit, oder das Gefühl, die Aktivität und die Passivität. Demnach statuirt er, erstens, zwei Temperamente des Gefühls, das sanguinische Temperament, das leichtblutige, und das melancholische, das schwerblutige. Dann zwei Temperamente der Thätigkeit, das cholerische Temperament, das warmblutige oder hitzige und das phlegmatische Temperament, das kaltblutige oder affectlose. Dieser Eintheilgrund ist auch darum unzulässig, weil sich das Eigenthümliche der vier Grundtemperamente sowohl in Ansehung der Thätigkeit zeigt, als auch zugleich in Ansehung der Leidenheit oder Empfänglichkeit. Dann ist auch diese Eintheilung in ihren Gliedern falsch gefasst; denn der Thätigkeit steht keineswegs das Gefühl entgegen, sondern das Erkennen. *Steffens* in der Abhandlung über die Geburt der Psyche, im zweiten Bande seiner Schriften, theilt das Temperament ein in das geniessende, sehnsüchtige, thätige und leidende Temperament. Hier aber mangelt die Einheit des Eintheilgrundes, und es sind nur untergeordnete Bestimmtheiten hervorgehoben, wonach eine lange Reihe von Temperamenten müsste angenommen werden. Das Schlimmste dabei ist, dass sich die Eintheilglieder nicht ausschliessen, denn z. B. das sehnsüchtige und das geniessende Temperament sind als solche in Einer Person und zwar oft im Hochgrade zugleich vereint. Andere Eintheilungen der Temperamente nehmen schon auf die körperliche Bestimmtheit Rücksicht, ich werde sie daher unten erwähnen.

Man macht nun gewöhnlich sehr reichhaltige Schilderungen über die Aeusserungen der vier genannten Haupttemperamente. Aber diese Schilderungen sind selten rein, sondern sie gelten nur unter Voraussetzungen eines bestimmten Charakters und unter Voraussetzungen bestimmter Lebenverhältnisse. So sagt z. B. *Kant:* der Sanguinische lebt leicht in der Hoffnung, verspricht ehrlich, aber hält nicht viel, ist ein schlimmer Schuldner, kein böser Mensch, aber schlimm zu belehren und zu bekehren, ein guter Gesellschafter und dergleichen mehr. Der Melancholische spricht und verspricht schwer, hält aber sein Wort, cheut in allen Dingen die Ungelegenheiten; der Cholerische zürnt ohne zu hassen, macht gern den blossen Befehlshaber, hat gern mit öffentlichen Geschäften zu thun u. s. f. Der Phlegmatiker hat Hang zur Unthätigkeit, und bedenkt sich erst, ob er wohl zürnen soll, und man nennt ihn seiner Ueberlegsamkeit wegen im gemeinen Leben oft den Philosophen. Alle auf ihn losgeschnellten Ballisten und Katapulten prallen von ihm als von einem Wollsack ab. Er sey verträglich, aber

ohne Empfindung. Alle diese Wahrnehmungen können wahr seyn, aber nur unter Voraussetzung eines bestimmten Charakters, also sind es nicht reine Schilderungen des Temperamentes selbst.

Kehren wir nun zur Betrachtung dieser Temperamente selbst zurück; sie sind keineswegs schon die durchaus gleichförmige, wohlgemessene, reinschöne Stimmung oder Temperatur der Lebenthätigkeit, sondern sie zeigen uns den Geist in einer bestimmten Einseitigkeit, innerhalb bestimmter Gegensätze. Aber die vollwesenliche Lebenstimmung, die vollkommene Mischung und Stimmung der Lebenthätigkeit ist weder vorwaltend sanguinisch, noch cholerisch, noch phlegmatisch, noch melancholisch, sondern sie ist die gleichschwebende Haltung der Kraft, als das *gleichmässige Temperament*, welches in Schönheit und selbst mit Mässigung sich an der rechten Stelle und in dem rechten Verhältnisse sanguinisch, cholerisch, melancholisch und phlegmatisch erweist. Zugleich ist das vollständige oder vollwesenliche Temperament des im Leben vollendeten Geistes allumfassend, universal, auf alles Wesenliche gleichförmig gerichtet, also in organischer Harmonie. Es ist aller Arten der angemessenen Kraftstimmung und des angemessenen Ausdrucks der Innigkeit fähig, sowie jeder angemessenen Bewegung der geistigen Kraft, und es gleicht hierin dem vollendeten Tondichter und Sänger, der auf gleiche Weise jedes jedartigen Vortrags fähig ist.

Viertens, es mögen nun noch einige wesenliche Lehren folgen, welche die Selbstbeobachtung über das Temperament zeigt und bestätigt. Erstens, jeder Geist findet in jedem Momente des Lebens sein bestimmtes Temperament vor, und es ist für ihn von grösster Wichtigkeit, sein Temperament zu kennen, wie es einmal seine ganze Lebenthätigkeit und Bewegung beherrscht, und wie es in Ansehung aller besonderen Thätigkeiten gestimmt ist; denn wenn der Geist sein eigenes Temperament nicht kennt, so wird er dessen Sklav und kann es selbst nicht in Freiheit weiterbilden. Denn, zweitens, das Temperament geht doch ursprünglich aus der Freiheit des Geistes hervor, und muss daher dem Grundcharakter jeden Geistes folgen, als seinem höheren Bestimmgrunde. Daher sehen wir auch, dass Menschen, welche zu tiefer und reiner Einsicht gelangen und demnach zu einem höherartigen Charakter aufsteigen, dann auch ihr Temperament verändern und umstimmen. Das Temperament jedes Geistes ist im beständigen Werden begriffen, schon absichtlos nach Massgabe der gesellschaftlichen Verhältnisse und der glücklichen, oder unglücklichen, dem Geistleben förderlichen, oder hinderlichen Begegnisse und Schicksale. Aber, drittens, der Geist soll sich als Vernunftwesen gleichsam an die Spitze dieser stetigen Aenderung des Temperaments stellen, er soll sich zunächst nicht hinreissen und beherrschen lassen von seinem Temperamente, sondern sein Temperament durchforschend und durchkennend, soll er mit Charakterstärke und mit weiser Klugheit darüber walten, besonders, dass er den An-

reizungen und Anlockungen des Temperaments ausweichen, oder sie aushalten lerne, dass er den heftigen Ausbrüchen des Temperaments vorbaue, oder begegne, oder, wenn davon übermannt, die Kraft gewinne, sich dennoch in sich zu sammeln und abzustehen. Schon diese Aufgabe ist in unserem gegenwärtigen Menschenleben sehr gross und sehr schwer. Dennoch ist es eine Forderung, an deren Erfüllung der Mensch unablässig arbeiten soll. Trotz der vom Temperamente erlittenen Niederlagen soll er sich doch frei und besonnen dagegen erheben, und den Kampf dagegen mit neuer Kraft beginnen. Aber die höhere Forderung in dieser Hinsicht ist, dass der freie Geist als vernünftiger Lebenkünstler sein Temperament selbst zu kennen, zu veredeln und auszubilden trachte. Diess ist bedingt durch die reine Einsicht der göttlichen Selbstmacht des Geistes, durch die Erkenntniss des Göttlichguten, und durch Einsicht in die Gesetze der verständigen Uebung in der Aufsicht und Leitung über das Temperament. Befördert aber wird diese hohe und schwere Kunst durch sorgfältige und angemessene Auswahl der Beschäftigung, insonderheit aber durch die sorgfältigste Auswahl und Führung aller gesellschaftlichen Verhältnisse.

Wir haben nun bis jetzt das ganze Geistleben betrachtet in der allgemeinen Verschiedenheit der Art nach, nach Charakter und Geschlecht, und in der allgemeinsten Verschiedenheit der Ganzheit und der Grossheit nach, in Ansehung des Temperaments. Also ist jetzt noch die *vierte Theilaufgabe* zu lösen übrig, *die Anlage des Geistes zu bestimmter Werkthätigkeit* beobachtend zu erkennen. Es ist hier bloss von rein geistigen Anlagen die Rede, nicht von leiblichen, auch nicht von den geistigen Anlagen, sofern sie leiblich bestimmt, beschränkt und gefördert werden. Ich will nun hier, *zuerst*, die Erklärung der Anlage vorausschicken, wie sie sich aus der Selbstbeobachtung ergibt, und dann diese Erklärung nach den einzelnen Momenten erläutern.

Die *Anlage* also ist die Bestimmtheit des Vermögens, wonach selbiges bereit ist, in der Zeit zur Darstellung des Guten zu wirken, oder mit anderen Worten: die Bestimmtheit des Vermögens, wonach es als allgemeiner, ewiger Grund der Möglichkeit des Wirklichen soeben bestimmte, wirkliche Möglichkeit ist, *possibilitas actualis, realis.* Um nun das Eigenthümliche der Wesenheit der Anlagen zu verstehen, wie es in dieser Definition ausgesprochen ist, wird zuvörderst eine eigentliche metaphysische Unterscheidung erfordert, nämlich die Unterscheidung des zeitlich Nothwendigen, Möglichen und Wirklichen, woran ich also hier kurz erinnern muss. Zeitlich nothwendig ist das, was als das Eine Wesenliche in der Zeit ist, wo also nicht eine Mehrheit von Fällen stattfindet, was also in keiner Zeit fehlen kann. So ist z. B. Denken, Empfinden und Wollen überhaupt in der Zeit nothwendig; denn es ist stetig in der Zeit da, wir finden, dass es nicht fehlen, nicht unterlassen werden kann. Aber möglich in der Zeit ist das, was nicht das Einzige

seiner Art ist, sondern was in entgegengesetzten Bestimmtheiten daist, z. B. zeitlich möglich ist es, die Wahrheit zu erkennen, es ist aber auch zeitlich möglich, zu irren. Es ist zeitlich möglich, dass ein Geist sich der Wissenschaft widmet, aber auch ebenso zeitlich möglich, dass er der Kunst sich widmet. Die zeitliche Möglichkeit beruht also auf der sich ausschliessenden verschiedenen Bestimmtheit. Zeitlich wirklich aber ist das, was in der Zeit daist, es mag nun zeitlich nothwendig, oder zeitlich möglich seyn. Zweitens muss für die Einsicht in die Wesenheit der Anlagen noch unterschieden werden die Möglichkeit selbst, als nothwendige, mögliche und wirkliche. Denn die Möglichkeit steht selbst wiederum unter dieser dreifachen Bestimmtheit. Sofern das Mögliche, als das Eine in der Zeit Bleibende, unwandelbar ist, ist es dann nothwendig möglich, z. B. ich habe jetzt noch nicht gedacht, was ich im nächsten Momente und in aller Zukunft denken werde. Es ist diess also erst möglich in der Zeit, aber es ist ein nothwendiges Mögliche, dass ich in jedem künftigen Momente etwas Bestimmtes denke, was es auch sey, ich muss immer einen bestimmten Gedanken verwirklichen.

Dagegen aber die mögliche Möglichkeit ist dasjenige Mögliche, wobei selbst eine Mehrheit von Fällen vorkommt. So ist es z. B. an sich möglich für jeden Geist, die Metaphysik auszubilden, oder die Integralrechnung. Aber nicht jeder ist in jedem Momente im Besitz der Möglichheit, soeben jetzt in die Metaphysik einzudringen, oder in die Integralrechnung; denn er hat sich dazu vielleicht noch nicht vorbereitet, die dazu nöthigen geistigen Kräfte in sich entwickelt; es ist also zwar für einen Jeden eine mögliche Möglichkeit, es ist möglich, dass es einem Jeden möglich wird, in diese Wissenschaft einzudringen, aber nur für den Vorbereiteten ist es eine wirkliche Möglichkeit, er kann soeben ohne Weiteres diese Wissenschaft gestalten. Wenn aber der Geist sich in die Bedingung dieser Möglichkeit versetzt haben wird, so wird es alsdann ihm wirklich möglich, diess zu leisten. So kann z. B. ein Anfänger in der Musik noch kein Tongedicht setzen, es ist für ihn bloss eine mögliche Möglichkeit, aber es wird ihm möglich werden bei fortgesetztem Studium und Uebung. Ebenso einem Geiste, der Gott und das Gute und die unbedingte Verpflichtung dazu noch nicht einsieht, ist es soeben noch nicht möglich geworden, dass er reinsittlich gesinnt sey und lebe, aber es ist diess eine mögliche Möglichkeit, und es wird ihm sogleich möglich werden, wenn er zu dieser Einsicht gelangt ist. Ebenso ist es einem Menschen von heftigem Temperamente noch nicht möglich geworden, sich selbst zu beherrschen, es kann ihm aber möglich werden, wenn er sich mit Einsicht und mit Ausdauer darin übt. Nunmehr wird der Gedanke der wirklichen Möglichkeit schon deutlich seyn. Es ist nämlich die wirkliche Möglichkeit der Lebenthätigkeit das in der Zeit wirklich gesetzte individuelle Vermögen, sogleich auf Geheiss des ganzen Geistes im Wollen als Thätigkeit und Kraft zu

wirken, gleichsam hervorzubrechen oder auszubrechen in Thatkraft. Daher können wir das wirklich Mögliche auch so erklären: es ist die ruhende, zum Wirken bereite, individuell bestimmte Kraft. Sehen wir nun auf des Geistes ganzes Vermögen hin, wie es sich im Verlauf des geistigen Lebens erweist, so ist es in verschiedenen Hinsichten alles Dreyes, nothwendiges, mögliches und wirkliches Vermögen, und eben in letzter Hinsicht ist des Geistes Vermögen die stets werdende Möglichkeit und die stets werdende, sich gestaltende Kraft. Daraus folgt, dass für jeden Geist in jedem Momente sich finden wird, dass er auch individuell bestimmtes Vermögen, individuell ruhende Kraft, oder, in wissenschaftlicher Schärfe gesagt, dass er *individuell-bestimmte, wirkliche Möglichkeit seiner Thätigkeit* ist, *possibilitas agendi actualis.* Betrachten wir nun die wirkliche Möglichkeit der Thätigkeit, oder die ruhende bestimmende Kraft, so hat sie nothwendig einen bestimmten Gegenstand, Inhalt oder Gehalt, der zu verwirklichen ihr vorliegt oder obliegt, oder welcher das Anliegen des Geistes ist. Desshalb wohl vernehmlich wird die wirkliche mögliche Thätigkeit, sofern sie auf ihren Gegenstand gerichtet ist, die Anlage genannt, *facultas, possibilitas faciendi et agendi.* Aber jede wirkliche Möglichkeit der Thätigkeit, d. h. jede Anlage, ist immer noch ein Weiterbildbares, Entwickelbares. Es muss die Anlage gleichsam, wie die Anlage oder der Zettel eines Gewebes, oder die Anlage eines Gemäldes aus ihrer allgemeinen Bestimmbarkeit weitergebildet werden zu immer grösserer Bestimmtheit. Es verhält sich die Anlage zu der individuell bestimmten wirklichen Thätigkeit, wie der allgemeine Willen zu dem individuellen Willen. Also ist die wirklich gesetzte Möglichkeit einer Lebenthätigkeit, einer Anlage, immer noch selbst wieder ein mögliches zu Verwirklichendes, immer weiter zu Bestimmendes; d. h. wie man sagt, die Anlage muss immer fort weiterentwickelt werden. Man braucht freilich das Wort Anlage auch noch in einem allgemeinen Verstande, indem man überhaupt die ganze Möglichkeit der Thätigkeit Anlage nennt, auch die bloss mögliche Möglichkeit, z. B. wenn man von der allgemeinen Vernunftanlage des Geistes redet, so will man damit sagen, dass es dem Geiste überhaupt möglich sey, vernünftig thätig zu seyn. Hier aber brauche ich das Wort Anlage sowie es gewöhnlich verstanden wird, als bestimmte wirkliche Möglichheit der Thätigkeit, die bereit ist, sich wirksam zu erweisen, ohne weitere Vorbereitung. Sehen wir nun ferner auf das Verhältniss des Gehaltes oder Gegenstandes der Anlage zu dem Geiste, der die Anlage hat, so muss der Geist diesen Gegenstand fassen, fahen, ergreifen, festhalten; in dieser Hinsicht ist jede Anlage nothwendig *Fähigkeit, receptivitas, capacitas.* Daher sagt man: dieser hat Anlage und Fähigkeit, weil, ohne dass die Anlage Fähigkeit ist, sie nicht zur Wirkung kommen kann. Die Fähigkeit also oder Fassungkraft ist nur ein einzelnes Moment der ganzen Anlage in der genannten Beziehung

zum Object der Anlage. Ueberhaupt aber ist die Fähigkeit nicht allein durch den Geist bestimmt, sondern sie ist auch mitbestimmt durch den zu fassenden Gegenstand, und durch das wesenliche Verhältniss dieses Gegenstandes zum Geiste, der ihn thätig ergreifen soll. Ferner bezeichnen wir die wirklich mögliche Thätigkeit durch Können, also ist die wirkliche Anlage und das Können einerlei, die bestimmte Anlage jeden Geistes ist sein bestimmtes *Können*, das, was er kann. Sofern nun der Geist etwas Bestimmtes darbilden oder verwirklichen kann, ist er *Künstler* in diesem Gebiete. Folglich ist jede Anlage des Menschen zugleich eine bestimmte *Kunstfähigkeit*.

Wenn die Anlage soweit entwickelt und ausgebildet ist, dass sie 39.
sogleich in Wirksamkeit treten, ohne Weiteres ausgeübt werden kann, so erweist sie sich als *Fertigkeit, dexteritus*, als *Kunstfertigkeit*, und wenn die Fertigkeit selbst vollständig, vollkommen ist, und sich ebenso die Vollwesenheit der Kraft darthut, so dass sie zugleich ein vollkommenes Werk zustande bringt, und auf Geheiss des Willens jeder Zeit zustande bringen kann, so nennt man sie *Virtuosität*, wofür man sagen könnte: *Vollfertigkeit*, *Vollkunstfertigkeit;* die Fertigkeit also ist die individuell bestimmte, entwickelte Anlage selbst.

Fassen wir nun das Ganze der bestimmten ausgebildeten Anlage eines endlichen Geistes in's Auge, so ist es das Ganze seiner wirklich möglich gewordenen Kraft. Dieses Möglichwerden nun der Kraft zur Fertigkeit beruht selbst auf der gesetzmässigen Wirksamkeit der geistigen Thätigkeit und Kraft. Diese aber heisst *Uebung*, *exercitium*, *exercitatio*. Daher wird die ausgebildete Anlage erworben durch Uebung des Lebens selbst, ja die individuell bestimmte Anlage eines endlichen Geistes ist als solche allemal ein Erworbenes. Ich sage nicht: allemal ein Erworbenes innerhalb dieses unseres menschlichen Lebens auf Erden, sondern ich behaupte es nur allgemein, dass die bestimmte Anlage des Geistes ein irgendwann Erworbenes seyn müsse. Nun können wir freilich bis jetzt die Ausbildung der Anlagen bloss beobachten an Menschen; aber auch innerhalb dieses engen Kreises des geistigen Lebens finden wir es bestätigt, dass und wie der Geist als Mensch durch gesetzmässigen Fleiss der Uebung sich Anlage und Fertigkeit stufenweis erwirbt, die er zuvor nicht hatte, und dass und wie er selbige bis zur Vollfertigkeit, bis zur Virtuosität steigert. Sofern mithin der Geist seine bestimmten Anlagen und Fertigkeiten hat, so sind sie ihm nunmehr gegeben, sie machen seine *Gaben* aus, seine Geistesgaben, zugleich auch seine *eigensten Güter*, seine *Talente*, und es ist in dieser Hinsicht ganz gleichgültig, ob er weiss, dass er sie sich selbst erworben hat, oder ob er sie innerhalb dieses Erdenlebens nicht als erworben nachweisen kann. Der einzelne Menschengeist tritt in dieses Erdenleben hinein, als ein unbekannter Fremdling, gleichwie ein Gast aus den Tiefen der Ewigkeit hervor, wir wissen nicht: woher? und ebensowenig: wohin? und im vorwissenschaftlichen

menschlichen Bewusstseyn weiss der Mensch nicht einmal, ob der Geist des Menschen schon vor diesem Erdenleben gelebt hat, oder nicht, ob er nicht vielleicht in seiner ganzen individuellen Bestimmtheit auf Einmal, wie mit Einem Schlage, und zwar für das erstemal, hier in Daseyn und Leben eintritt. Aber es sey diess, wie es wolle, von diesem Wissen oder Nichtwissen ganz unabhangig, besteht die weiter unten von uns genau zu betrachtende Wahrnehmung, dass jeder Mensch hier auf Erden mit individuell bestimmter, erst zu entwickelnder Geistesanlage, mit einem individuell bestimmten Organismus von Geistanlagen, oder, wenn man so sagen will, mit einer Idiosynkrasie, mit einer ganz individuellen Mischung von Geistesanlagen in's Leben tritt. Möchte man nun auch, freilich ohne Befugniss, annehmen, die Verschiedenheit der geistigen Anlagen des Erkennens, Empfindens und Wollens der Kinder sey lediglich bestimmt durch die Verschiedenheit des leiblichen Organismuss, so bleibt auch bei dieser Vorausnahme die phychologische Thatsache der sogenannten *angebornen* Anlagen nichtsdestoweniger bestehen. Wenn nun und sofern ein Geist eine vorwaltende, ja vollkommene Anlage zu dem Göttlich-Guten und Schönen, zu dem Wahren, zu dem edlen Gefühle, zu dem reinen Wollen des Guten, wenn er insbesondere eine vorwaltende Anlage für Wissenschaft und Kunst zeigt, eine Anlage, deren Ursprung nicht individuell aus Uebung auf dieser Erde nachgewiesen werden kann, und wenn diese Anlage auf eine gleichfalls unbegreifliche Weise zu vollwesenlicher Fertigkeit, zur Virtuosität hervorbricht, so betrachten wir denn diese Vollkommenheit der Anlage als etwas Ueberirdisches, als etwas Göttliches, und den Geist, der sie hat, und in schöner Wirksamkeit bewährt, den sehen wir an, und vernehmen ihn als einen höherartigen, überirdischen Geist, der göttlicher Offenbarung und Einwirkung gewürdigt ist, als einen *Genius*, als einen *Urgeist.* Wohl mag zu dieser Benennung auch die Meinung beigetragen haben, dass einem jeden Geiste, der hier lebt, ein Schutzgeist beigegeben sey, der ihm das Schöne, Wahre und Gute eingebe, und ihm im Leben beistehe. Aber das Wort: *ingenium*, Genie, bezeichnet doch eigentlich das Ganze des Angebornen oder Eingebornen in seiner individuellen Bestimmtheit. Hier jedoch, wo erst das reine Leben des Geistes als solches unser Gegenstand ist, können wir die Anlagen noch nicht als angeboren betrachten; daher kann auch vom Genius und vom angebornen Talente erst weiter unten gehandelt werden. Um aber zum Nachdenken zu wecken, will ich diess Eine angeben: dass der endliche Geist in steter Wechselwirkung ist mit anderen Geistern und mit der Natur und, der religiösen Ahnung zufolge, auch mit Gott, dass also der Gedanke, das Genie sei eine Gottesgabe, nicht ohne tiefere Prüfung darf verworfen werden, indem diess wohl seinen guten Sinn und Grund haben könnte, dass man also überhaupt, ohne weit tiefere Untersuchung, nicht behaupten könne, des endlichen Geistes individuell bestimmte Anlage sei lediglich und allein und ganz

sein eigenes Werk. Soweit im Allgemeinen von der Anlage. Nun mögen, *zweitens*, noch einige Wahrnehmungen *über die Anlage im Besonderen* folgen: über ihre innere Mannigfalt und über ihre Beziehung zu dem ganzen Leben des Geistes.

Erstens, dem *Gebiet* und der *Umfassung* nach ist die Anlage die allgemeine und die besondere. Die *allgemeine* Anlage geht den ganzen Geist an als ganzen, indem sie überhaupt die wirklich mögliche ganze Lebenkraft ausmacht. Die besondere Anlage aber betrifft die einzelnen Thätigkeiten und die einzelnen Theile der Bestimmung des Geistlebens. Die allgemeine Anlage des Geistes ist allumfassend und allharmonisch, als universale Anlage, wenn der Geist Anlage bewährt zu allen und jeden Theilen des Geistlebens. Und diese universelle Anlage ist dann vollwesenlich oder vollkommen, wenn sie zu allem Wesenlichen gleiche Empfänglichkeit und zu allem Wesenlichen gleiche, gleichförmige Fertigkeit ist. Diese vollkommen ausgebildete universale Anlage des endlichen Geistes ist für ihn in diesem Gebiete das höchste Ideal. Betrachten wir genauer die *besondere* Anlage. Diese ist nach zwei Momenten bestimmt: erstens, nach den Grundthätigkeiten und Grundfunctionen des Geistes; also Anlage zum Schauen oder Erkennen, zum Gefühl und zum Wollen. Und wiederum eine jede dieser drei besonderen Anlagen ist in sich ohne Ende weiterer Bestimmtheiten fähig, z. B. die Anlage zum Denken und Erkennen ist in weiterer Besonderheit Verstandesanlage, Vernunftanlage, Anlage zur Phantasiethätigkeit, und Anlage zu sinnlicher Wahrnehmung. Der eine Mensch zeigt als Geist mehr Anlage zu verständigem Scharfsinn, der andere mehr zu vernünftigem Tiefsinn, in dem einen waltet dabei die Phantasiethätigkeit vor, in dem anderen die sinnliche Wahrnehmung, und nur wenige Geister erfreuen sich einer im Inneren gleichförmigen Geistesanlage des Denkens und Erkennens. Jede der zuletzt genannten besonderen Geistesanlagen ist noch weiterer Bestimmtheiten fähig. Denken wir z. B. die vorwaltende Anlage zur Phantasiethätigkeit, so hat der eine Geist überwiegende Anlage für die poetische Phantasie, der andere für die schematische, wie sie z. B. der Geometer nöthig hat, oder der Mechaniker. Das zweite Moment aber, wonach die besonderen Anlagen bestimmt sind, macht den Organismus der Vernunftzwecke und der Werke des Geistes aus. Danach wird unterschieden die Anlage für Wissenschaft, für Kunst, für Geselligkeit, für Gottinnigkeit oder Religiosität, die Anlage für das Recht und das Rechtleben, z. B. die Anlage zum Staatsmann, und wenn der ganze Organismus der menschlichen Werke des Geistes vollendet ausgeführt wird, so wird sich der besondere Organismus der Geistanlagen auch daraus ergeben. Beide Momente nun, nach denen die besonderen Anlagen bestimmt sind, die Anlage der Thätigkeit und die Anlage zum Werk, stehen in bestimmter wesenlicher Beziehung. So wird zu manchem Geistwerke überwiegend die eine, oder die andere Thätigkeitanlage ge-

fordert, so für die Poesie überwiegend die Anlage der bestimmten Gestaltung in Phantasie, dagegen zu manchen anderen Geistwerken werden alle Thätigkeitanlagen gleichförmig erfordert, so z. B. zu der Anlage für die Ausbildung des Staates wird gleichförmig Vernunftanlage und Phantasieanlage gefordert, und dabei auch gleichförmige Anlage des edlen Gefühls und des vollendeten Wollens.

Betrachten wir nun zunächst den Geist in seiner Endlichkeit, in der endlichen Bestimmtheit seiner Anlagen, und in seinem Verhältniss zu der ganzen Geistergesellschaft, als deren Mitglied er lebt, so geht aus diesen Bestimmungen hervor, dass ein jeder Geist eine bestimmte Sphäre der Thätigkeit für ein bestimmtes Werk haben müsse, worin er seine Anlage zur Fertigkeit entfaltet. Denn die ganze Gesellschaft der Geister, die im Leben verbunden sind, soll seyn wie Ein vollwesenlicher, gleichförmig gebildeter Geist, und ebenso soll dann auch eine bestimmte Menschengesellschaft, wie Ein vollwesenlicher, gleichförmig gebildeter Mensch seyn. Jeder einzelne Geist nun empfängt seine Erziehung und Bildung im Ganzen der Geistergesellschaft, und er nimmt auch den Geist dieser Gesellschaft, der Gesellschaft gemäss, auf eigene Weise in sich auf; aber mit dieser durch die Gesellschaft erlangten allgemeinen geistigen Bildung soll nun der einzelne Geist eine oder einige seiner vielen besonderen Geistesanlagen zur Fertigkeit erheben und soviel möglich zur Virtuosität vollenden, um damit das gesellschaftliche Werk des ganzen Geistlebens zu fördern und das Seine zur vollwesenlichen Vollendung der ganzen Geistergesellschaft beizutragen. Indem dann alle und jede einzelnen Geister in der von der Geistergesellschaft errungenen allgemeinen Bildung stehen, und dabei jeder ein bestimmtes Talent zur Fertigkeit ausgebildet hat und so eintritt als ein wesenliches Organ in das vollkommene Ganze, so ist dann die ganze Gesellschaft Ein vollwesenlicher Geist geworden, der sich dann als Geist zu eigenthümlicher höherer Vortrefflichkeit und Virtuosität des Lebens aufgeschwungen hat. Diess ist das ewig Nothwendige, dass der endliche Geist überwiegend eine, oder einige seiner Geistanlagen ausbilde, und dadurch ist jedem besonderen Geist sein Berufkreis in der Gesellschaft der Geister angewiesen, und der Inhalt seiner Wirksamkeit des entfalteten Talentes macht seinen *individuellen Beruf* aus, den er im organischen Ganzen der Geistergesellschaft einnimmt und vollführt. So ergehen also an jeden endlichen Geist in Ansehung der Ausbildung seiner Talente folgende beide Forderungen: zuerst und vornehmlich, seine ganze Geistanlage soll er organisch, gleichförmig, vollwesenlich ausbilden, sodann aber innerhalb dieser gleichförmigen, ganzen Ausbildung soll er, zweitens, eine, oder einige seiner Anlagen in Hinsicht auf die Geistergesellschaft, in welcher er lebt, vorwaltend ausbilden zur Vortrefflichkeit, in einem individuellen Berufe. Diese beiden wesenlichen Forderungen harmonisch verbunden geben folgende allgemeine Lebengesetze: *Der Geist soll zuerst nach ganzer, allgemeiner, allumfassen-*

der, gleichförmiger Ausbildung seiner ganzen Geistanlage streben; aber im Einklang mit diesem allgemeinen Streben soll er irgend eine, oder einige besonderen Anlagen für einen individuellen Beruf bis zur Vortrefflichkeit (Virtuosität) ausbilden. Kurz ausgesprochen: Der Geist soll bemüht seyn, Vollkommenheit im Berufe bei allgemeiner harmonischer Geistesbildung zu erlangen. Doch davon im zweiten und dritten Hauptheile Näheres und Mehres.

Zweitens, die *Ausbildung der Anlage* überhaupt und jeder besonderen Anlage ist zwar zunächst durch die sachlichen, technischen Gesetze der Uebung bestimmt, wird aber höher noch *mitbestimmt durch Temperament und Charakter.* Aber insofern Temperament und Charakter selbst ein stetig Ausbildbares sind, also auch unter der Form der wirklichen Möglichkeit stehen, sind sie selbst bestimmte Anlagen und machen selbst einen erstwesenlichen Theil der besonderen Anlagen aus. Daher die Temperamentanlagen und die Charakteranlagen jedes Menschen vor allen zuerst zu betrachten sind, und besonders in der Kunst der Erziehung es darauf ankommt, die Charakter- und Temperamentanlage des Zöglings genau zu erforschen, dann die anderen besonderen Anlagen, aufdass der Erzieher durch Ausbildung der Charakter- und der Temperamentanlage selbst die höhere Möglichkeit befördere, dass der gereiftere Jüngling mittelst seines gut ausgebildeten Charakters und seines wohlgemässigten Temperaments alle seine Anlagen nach den technischen Gesetzen der Uebung gleichförmig und wohlgeordnet entfalte.

Drittens, auch die Ausbildung der Anlagen des Geistes ist *ursprünglich frei* und soll frei seyn und immer mehr frei werden. Die Ausbildung der Anlagen steht unter dem Walten des ganzen Geistes, in seinem freien, sittlichen Wollen; mithin, welche besonderen Anlagen und inwieweit der Geist sie ausbildend zu virtuoser Fertigkeit entfalten solle und dürfe, das soll aus *sittlichen* Gründen entschieden werden. Denn nur diejenigen besonderen Anlagen und nur insoweit sollen sie ausgebildet werden, als es Pflicht und Gewissen gebietet und erlaubt, d. h. dann und nur insoweit, wann und inwieweit es innerhalb und in Betracht der ganz individuellen Lebenlage des Geistes zeitlich wesenlich und gut ist und das Beste. So ist es Pflicht, alle besonderen Anlagen gleichsam schlummern zu lassen, wenn deren Entfaltung Zeit und Kraft rauben würde für die pflichtmässige Entfaltung der Hauptanlage. Hat z. B. ein Geist sich die Wissenschaft zum Vorberufe seines geistigen Lebens gewählt, so muss er alle besonderen Kunsttalente gleichsam schlummern lassen, und sie gleichsam nur halb erwecken, und kann sie nur unvollkommen ausbilden. Denn Einer kann nicht alles zur Vortrefflichkeit bringen. Dann darf er es auch nicht unternehmen, seine Anlagen so auszubilden, als könnte er es in allem dazu bringen. Es gibt Geister von so vielfachen, so grossen, vortrefflichen, göttlichen Anlagen, dass, wollten sie alle ihre Geistesgaben gleichförmig zur Vortrefflichkeit ent-

wicklen, sie zugleich zehn Leben leben müssten. Diese Schranke der geistigen Entwicklung ist das harte Gesetz der Endlichkeit, dessen Schmerz nur Gottinnigkeit zu stillen vermag. Also wohl ist es Pflicht, nach gleichförmiger Entwicklung aller Geistanlagen zu streben, aber es ist auch Pflicht, sie zu beschränken und die Anlagen für seinen bestimmten Beruf vorwaltend auszubilden und eben desshalb in der Ausbildung aller übrigen ein weises und schönes Mass zu halten, sich durch das an sich löbliche Streben nach vielseitiger Virtuosität nicht selbst zu zerstreuen und zu schwächen, und dann und dadurch alle Virtuosität zu verfehlen. Aber die allgemeine Vernunftanlage zu dem Erkennen, Empfinden, Wollen und Thun des Göttlich-Guten auszubilden, das ist unbedingte, ernste, heilige, unerlässliche Pflicht bei jedem Beruf und für jeden Beruf. Diese Anlage ausgebildet zu haben, ist die erste Würde und Ehre des endlichen Geistes, wogegen die sonstige Würde und Ehre des Genius und jede besondere Vortrefflichkeit in irgend einem Theile der ewigen Bestimmung des Geistes einen untergeordneten Rang einnimmt. Das ist Virtuosität im höheren, ursprünglichen Sinn, die volle Tugendlichkeit; sie ist höher, als alle Virtuosität in Wissenschaft und in der Kunst, und ihr Werk des schönen gottähnlichen Lebens des Geistes ist höher und würdevoller, als alle Wissenschaftgestaltung, als alle Poesie, würdevoller und eher, als alle Werke des besonderen Genies.

Hiemit nun sind die Gegegenstände unserer ersten Wahrnehmung dieses Lehrstücks erschöpft. Wir haben das Leben des Geistes als ganzes nach seinen vier Hauptmomenten betrachtet *).

Aber jeder Geist ist stetig in der Zeit unendlich bestimmt, er ist ein durchgängig individuell lebendiges Wesen, ein Individuum, ein Einzelwesen. Es folgt also die Aufgabe der *zweiten Wahrnehmung dieses Lehrstücks: den endlichen Geist nach seiner Individualität oder nach der Eigenheit seines endlichen Lebens* zu betrachten.

40. Folgendes sind die Hauptergebnisse dieser Wahrnehmung. *Erstens*, der endliche Geist ist als lebendes Wesen in jedem Zeitpunkte durchgängig bestimmt nach allen seinen Thätigkeiten, nach allen seinen Werken, nach allen seinen Lebenverhältnissen, und zwar ist diese vollendete Bestimmtheit des endlichen Geistes in stetigem, gesetzmässigem Werden. Diess kann zusammengefasst werden in den Ausspruch: *der endliche Geist findet sich mit unendlich-endlicher Individualität* oder mit

*) Nach einer Lehrbaubemerkung sollte hier noch abgehandelt werden: die Rückbestimmung der Einzelthätigkeiten durch die Ganz-Lebeigenthümlichkeit und Ganz-Lebenstimmung; z. B. beim Wollen sich als ganzes inniges Wesen zu fragen; so beim Gefühl, wie es einstimmt zu der Ganzlebenstimmung; so beim Forschen und Wahrheitschaun. Alles Besondere, alles Eigenlebliche soll gemässigt und gehalten seyn in der Harmonie des Gliedbau-Lebens des Geistes. Anm. d. Hefts.

stetig werdender Eigenthümlichkeit des Lebens. So wird Jeder sich finden, der sich beobachtet, dass in ihm zu jeder Zeit, in jedem Momente nichts unbestimmt ist, sondern alles allhinsichtlich bestimmt. Sein Denken ist ein unendlich bestimmtes, ebenso sein Empfinden, sein Wollen, und diese Bestimmtheit ändert sich und wechselt stetig in der Zeit, und auch dieses Aendern wiederum ist ein in allen Hinsichten vollendet bestimmtes. Mit dieser Behauptung scheint zu streiten, dass ja in jedem Momente unseres Bewusstseyns überaus vieles noch unentwickelt, vieles noch erst im Keimen und Werden ist. Z. B. wenn wir im Zustande der Ueberlegung sind, so ist eben noch kein bestimmter Entschluss zustande gekommen, mithin sind wir in dieser Hinsicht noch unbestimmt. Ebenso, wenn wir erst anfangen, über einen Gegenstand nachzudenken, so ist die Anschauung davon ebenfalls noch nicht bestimmt, sondern erst bei weiterer Forschung tritt auch die Vorstellung in grösserer Bestimmtheit heraus. Ebenso in Ansehung des Gefühls. Da finden wir oft ein Gefühl in uns erst keimen, ganz leise gleichsam erst antönen, welches erst nach und nach bestimmter und stärker wird. Diese Thatsache aber der stets werdenden Bestimmtheit streitet nicht mit der vorhin gemachten Behauptung; denn auch diese Unbestimmtheit ist allaugenblicklich eine ganz bestimmte *). *Zweitens, wegen dieser unendlich-endlichen Bestimmtheit der Individualität ist jeder endliche Geist nur einmal und einzig und hat seines Gleichen nicht.* Und wenn wir uns in der Idee das ganze Weltall denken und die ganze unendliche Zeit und das ganze unendliche Leben, so ist darin jeder endliche Geist nur einmal und einzig, wie er ist, ja sogar der vollendete individuelle Zustand jedes endlichen Geistes in jedem Momente ist im ganzen Weltall in der ganzen, unendlichen Zeit einmal und einzig. Wird mithin auf die Individualität eines Geistes in der Zeit hingesehen, so ist *jeder Geist ein einmaliges und einziges Vernunftwesen, dessen Gleichen nicht ist.* Zwar stimmt jeder individuelle Geist, wenn er gutgesinnt ist und das Gute darlebt, mit allen guten Geistern im Erstwesenlichen überein, ja sogar mit Gott selbst; aber die ganz individuelle Gestaltung seines Lebens, die unendlich bestimmte Weise, worin er gerade dieses Gute so verwirklicht, diese ist einmalig und einzig. Es muss also behauptet werden, dass jeder individuelle endliche Geist auf einzige Weise gut und schön ist, auf einzige Weise gut und schön zu seyn bestimmt und fähig ist. Aber daraus folgt zugleich, dass mithin jeder endliche Geist nach seiner Individualität, sofern sie wesengemäss ist, auf ganz eigenthümliche und einzige Weise würdevoll ist, ehrwürdig und schön ist, und sofern der endliche Geist theilweis und für endliche Zeit sich zum Bösen verirrt, und dadurch

*) Krause wollte hier noch ausführen, worin die Vollwesenheit des Lebens des endlichen Geistes besteht. Anm. d. H.

sich theilweis selbst entweiht, stimmt er zwar im Allgemeinen mit allen Geistern überein, die im Bösen sind, aber auch seine Verderbtheit ist nur einmal und einzig so, und kann auch nur auf ganz einzige, individuelle Weise wieder geheilt und aus dem Leben entfernt werden. *Drittens*, die Eigenlebigkeit oder Individualität jedes endlichen Geistes ist ohne Ende *umgestaltbar* und *bildbar* und zwar, wie oben gezeigt wurde, so, dass der Geist sich rein im Guten halten kann. Wenn aber ein Geist in sinnliche Zerstreutheit herabgesunken ist, so kann er aus dieser verderbten und schlechten Individualität sich wiederum heraufbilden zur guten, gottähnlichen Individualität, indem er gesetzmässig die oben beschriebenen drei Stufen der geistigen Bildung durchgeht. Sehen wir aber darauf hin, wodurch das individuelle Leben des endlichen Geistes gut und schön ausgebildet werden kann, so finden wir zunächst, durch seine eigene Thätigkeit, durch seine eigene Selbstmacht, die er zum Guten hat, indem er sein Wollen und seine Kräfte rein auf das Gute richtet. Aber da der endliche Geist in Gesellschaft lebt und überhaupt im Verhältniss zu Wesen ausser ihm, so wird seine Individualität auch mitgebildet durch Kräfte und Mitwirkungen anderer, ihm äusserer Wesen und zwar wieder zunächst durch Einwirkung und Mitwirkungen anderer endlichen Geister, mit denen er vereinlebt in Erziehung, Wechselbildung und in Wechselhülfe der vereinten Kräfte; dann aber wird die Ausbildung der Individualität des Geistes im menschlichen Leben auch mitbestimmt durch die Natur, zunächst durch sein Verhältniss als Seele zum Leibe. Aber überhaupt und erstwesenlich steht die Bildung der Individualität der endlichen Geister unter der Leitung der göttlichen Vorsehung und wird gebildet durch Mitwirkung der Kraft und der Hülfe Gottes, womit Gott der ganzen Geisterreihe stets gegenwärtig ist. Indem nun der endliche Geist seine eigene Kraft treu gebraucht, und sie mit der helfenden Kraft anderer guten Wesen vereint, kann er ohne Ende seine Individualität ausbilden in Güte und Schönheit zu Gottähnlichkeit. Denn der Inhalt dieser Bildung, das Gute selbst, ist an sich ewig unendlich, ganz unerschöpflich reich, unerschöpflich gestaltbar, so dass das freie Gute individuell nicht erschöpft werden kann, selbst nicht durch das unendlich-zahlige Geisterreich, so dass das Gute der unendliche, unaufhörliche Gegenstand ist individueller Bestrebung und Gestaltung für alle guten Geister, ewig neu, in ewig jugendlicher Schönheit. Gott selbst zwar vollführt das Eine unerschöpfliche Gute, d. i. seine eigene unbedingte, unendliche Wesenheit in der Einen unendlichen Zeit, als in der Einen Gegenwart, in jedem Augenblicke neu und eigenschön; aber der endliche Geist kann gottähnlich seyn darin, dass er in jeder endlichen Zeit sich als endliches Wesen rein im Guten gestaltet, in der Wesenheit und Schönheit, die ihm alleineigen ist, und in immer neuen wesenlichen Gestaltungen des Guten. *Viertens*, also strebend und lebend, *erreicht der endliche Geist seines Lebens Ziel und Bestimmung wirklich in guter und schöner*

Individualität, nämlich in der Herstellung des ganz individuellen Guten, obgleich das Eine unendliche Gute ewig sein Ziel bleibt, als der ewig unerschöpfliche Inhalt seines unaufhörlichen Strebens. Und insofern ist es wahr, dass des endlichen Geistes ewiges, in jedem Augenblicke in individuellem Guten wirklich erreichtes Ziel ihm dennoch als ganzes, als seine ganze Bestimmung, unerreichbar ist im endlosen Fortflusse der Zeit. Der endliche Geist ist ohne Ende perfectibel, er erreicht theilweis aber im Ganzwesenlichen und Erstwesenlichen in Wahrheit seine unendliche Bestimmung, aber er *erschöpft* sie nie. Je mehr er leistet, desto mehr lernt er noch ferner leisten, je weiter er seine Anlagen entwickelt, desto reichhaltiger und desto entwickelbarer werden eben diese Anlagen. Dagegen sich selbst vernichtend und unwahr ist der Gedanke, dass der endliche Geist sich seinem göttlichen Lebenziele zwar in's Unendliche nähere, aber es niemals erreiche. Sowie der gutgesinnte, das Reingute wollende und vollführende Geist in jedem Momente ewig ist, seine Ewigkeit in der Zeit hat, so erreicht er dann auch theilweis seines Lebens Ziel, er erfüllt dann wirklich seines Lebens Bestimmung, und zwar, wenn seine Gesinnung und sein Wille rein und sein Eifer und seine Arbeit treu ist, so erfüllt er seine Lebenbestimmung im Erstwesenlichen und im Ganzen und genügt ihr wirklich nach Kräften. *Fünftens,* jeder endliche Geist, der zu einer Geistbildung in Güte und Schönheit gelangt ist, ist eben dadurch auf eine alleineigene, einmalige und einzige Weise *liebenswürdig, als individuell persönliches Wesen*, als einmaliges und einziges Individuum. Daher lieben auch die Geister einander nicht nur in reingeistiger, allgemeiner Liebe, sofern sie überhaupt im Guten sind, sondern zunächst lieben sie sich als Individuum um der guten und schönen Individualität willen; und zwar ist diese persönliche, individuelle Liebe der alleineigenen, ganzen Persönlichkeit die innigste und stärkste unter allen Verhältnissen der Liebe zu endlichen Wesen, und da ferner die individuelle Persönlichkeit eine unendlich bestimmte ist, und dabei von unendlicher, einziger Würde, so ist auch wiederum die persönliche, individuelle geistige Liebe eine unendliche, unvergleichliche, von unendlichem Werthe und selbst wieder von individueller Güte und Schönheit. Wenn dann endliche Geister von guter und schöner Individualität sich in individueller, persönlicher Liebe innig vereinigen, so sind und leben sie als Eine höhere individuelle Vernunftperson, wie Ein höherer Geist, aber in reicherer, durch den Verein weitergebildeter Individualität, und dann ist wieder diese höhere vereinte Individualität der sich Liebenden einmal und einzig, unbedingt würdig, und diese höhere vereinte Person ist wieder auf eigene Weise liebenswürdig.

So haben wir nun das Leben des Geistes betrachtet als ganzes nach seinen einzelnen Theilen, und in den letzten beiden Wahrnehmungen als erfülltes Ganzes. Es scheint also hiemit die erste Abtheilung des zweiten Theiles vollendet zu seyn, worin der Geist rein als solcher und

in seinem eigenen Leben betrachtet werden sollte*). Wir hätten demnach überzugehen zu der zweiten Abtheilung, deren Gegenstand der Leib und das leibliche Leben ist, um dann im dritten Theile den Menschen als Vereinwesen von Geist und Leib zu betrachten. Aber eben um dieses dritten Theiles willen, eben weil der Geist als Seele mit dem Leibe zum Menschen vereint ist, müssen wir noch einen Gegenstand des geistigen Lebens besonders betrachten, welcher dieses Verhältniss der Seele zum Leibe und der Menschen unter einander vermittelt. Dieser Gegenstand ist die *Sprache,* denn sie ist im Geiste selbst als solchem begründet, und nur dadurch, dass die Sprache ein wesenlicher Theil des reingeistigen Lebens ist, ist es auch möglich, dass der Geist als Mensch eine gemeinsame, sinnlich darstellbare Sprache ausbildet. Lassen Sie uns also jetzt im *siebenten Lehrstück* dieser Reihe die *Sprache* betrachten *als Ausdruck und Bezeichnung des ganzen geistigen Lebens,* oder *die Sprache als Zeichengliedbau des Geistlebens.*

Einleitende Bemerkung. Es ist diess ein wichtiger, aber schwieriger und vielfach streitiger Gegenstand für die Psychologie. Wichtig ist die psychologische Betrachtung der Sprache besonders für die Einsicht in die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens des Geistes, indem die Geister nur durch Sprache vermittelt wie in Einen Geist verbunden sind. Schwierig ist dieser Gegenstand, weil der Grund der Sprache, welcher sie als eine nothwendige Erscheinung des Geistlebens selbst hervortreibt, noch sehr wenig bekannt und anerkannt ist, weil dieser Grund nur in der inneren Tiefe des Geistes gefunden werden kann. Vieles hat man voreilig geredet von dem Ursprung der Sprache und viel darüber gestritten. Einige haben behauptet, die menschliche Sprache sey nur durch individuelle Einwirkung und Offenbarung Gottes zu erklären; Andere dagegen haben behauptet, die Sprache gehe schon aus dem leiblich-sinnlichen Leben hervor, und beruhe auf leiblichen Empfindungen und Anregungen. Diese leiblichen Anregungen nehme dann der Geist in sich auf, und vollende sie durch Phantasie und Vernunft zu dem hohen geistigen Kunstwerke, als welches die Sprache sich auf Erden bereits in einigen Volksprachen darstellt. Und über die Weiterbildung der Sprache ist die Meinung weitverbreitet, dass der Geist dabei ganz willkürlich verfahre, und dass daher

*) Krause sagt in einer Lehrbaubemerkung des Heftes: Hier konnte nicht abgehandelt werden:

1) die Lehre vom Zeitkreis, Vollwesenleben, jedes endlichen Geistes in der unendlichen Zeit;

2) die Frage, ob die Geister individuell vereint seyn können in Freundschaft und Ehe für die unendliche Zeit, oder für eine ganze Vollzeit (Vollebenzeit);

3) die wichtige Lehre von der Vereinheit des Allgemeinwesenlichen (der Ideen) und des Eigenlebwesenlichen (der Individualität) des Geistlebens.

die Redensarten oder Rednisse in den Volksprachen, wo nicht ganz, doch zum grössten Theile, durch blosse willkürliche Uebereinkunft bestimmt seyen, d. h. dass die Sprache so conventionell sey, wie etwa jetzt die gebräuchlichen mathematischen Signaturen. Unsere selbständige, eigene, unmittelbar zu gründende Untersuchung muss lehren, was an allen diesen Behauptungen wahr ist, oder falsch.

Wir haben also, erstens, den Begriff der Sprache als Thatsache des Geistes zu entwicklen, dann das Verhältniss der Sprache zum ganzen Geistleben zu erkennen. Also der Gegenstand der *ersten Wahrnehmung* ist: *den Begriff der Sprache* zu finden. Und indem wir den Begriff, d. h. die allgemeine, ewige Wesenheit der Sprache erfassen, nachdem wir ihn selbstbeobachtend in seinen Elementen aufgesucht haben, so werden wir auch den vorhin erwähnten geistigen Grund und Ursprung der Sprache entdecken.

Zuerst also wollen wir die einfachen *Thatsachen* über die Sprache beobachtend erfassen, welche sich einem Jeden ergeben, der sich im Sprechen beobachtet. Denn wir alle sind ja schon im Besitz einer Sprache, oder mehrer Sprachen, wir haben also schon den Gegenstand, welcher zu beobachten ist, in uns. Es finden sich folgende Hauptmomente. *Erstens,* die Sprache, ihrem Sachbestande nach, findet sich als ein Ganzes von sinnlichen, individuellen Bestimmtheiten, z. B. von bestimmten Klängen oder Lauten, wie in unserer gewöhnlichen Lautsprache, oder von bestimmten Gestaltungen im Raume, Geberden, oder Figuren, wie z. B. in der chinesischen Schriftsprache, wo gewisse Figuren nicht erst wieder Töne bezeichnen, sondern unmittelbar die Gedanken, oder auch als ein individuelles, sinnliches Ganze von Bestimmtheiten, von bestimmten Figuren, welche erst wieder bestimmte Laute abbilden, wie diess in unserer Schriftsprache der Fall ist. Alle diese sinnlichen Bestimmtheiten, deren Ganzes den Sachbestand der Sprache ausmacht, müssen von dem redenden Geiste in Phantasie gebildet daseyn, denn nur dann vermag es der als Mensch lebende Geist, diese Töne, oder Figuren auch in der gemeinsamen Sinnenwelt mittelst seines Leibes darzustellen. Schon daraus kann bemerkt werden, dass die Sprache, sogar die in der Sinnenwelt dargestellte Sprache, die wir als Menschen reden, ursprünglich ein inneres Werk des Geistes ist, indem der ganze Sachbestand der Sprache innerhalb der Welt der Phantasie fällt. *Zweitens,* diese sinnlichen, individuellen Bestimmtheiten, Töne, Figuren, oder Tonfiguren, welche die Sprache ausmachen, sind im Geiste nicht um ihrer selbst willen da, sie werden im Geiste nicht desshalb in Phantasie gebildet, damit sie selbst daseyen, wie etwa ein schönes Kunstwerk; sie werden nur gebildet und hervorgebracht *für* ein anderes Wesenliches, und um einer anderen Wesenheit des Geistes willen. Hierbei kann sich jeder Geist selbst betreffen, wenn er zu sich selbst spricht. Wenn der Geist in irgend einer Thätigkeit lebhaft wird, wenn er irgend etwas mit Anstrengung lebhaft denkt, empfindet, oder will, so bringt er, ganz unwill-

kürlich, rein in Phantasie zunächst bestimmte Töne hervor, welche Töne nicht um ihrer selbst willen erscheinen, sondern sein ganzes Gemüthleben begleiten, veranlasst durch die Wirksamkeit seiner Thätigkeit im Erkennen, Fühlen und Wollen. Freilich für den Geist als Menschen sind leibliche Töne auch schon verursacht als Ausdruck seiner leiblichen Thätigkeitstimmung, und diese Töne brechen dann auch hervor aus dem Ganzen der leiblichen Thätigkeit, unwillkürlich, als Zeugen gleichsam davon. Wenn der Leib des Menschen in irgend einem Organ, in irgend einer seiner Thätigkeiten lebhaft erregt wird, insonderheit, wenn er bewegt wird zu Lust und Schmerz, so antwortet gleichsam das Theilsystem der Brust, oder bestimmter die Lunge, die Zunge, und die bewegenden Glieder des Hauptes in organischen Tönen, deren Sinn sofort Jeder für sich selbst versteht, die von dem Anderen jeder Andere richtig auslegt. Diese physisch organische Erscheinung haben wir aber hier noch nicht zu betrachten, sondern vielmehr die vorhin beschriebene innerlich geistige, wonach auch jeder Geist in seinem reingeistigen Leben ausbricht in Töne, die er in Phantasie vernimmt. Hierüber muss Jeder sich selbst beobachten, zunächst im Wachen. Dann aber zeigen es auch die Träume, indem der sich selbst überlassene Geist ebenfalls alles sein Denken, Empfinden und Wollen mit Tönen begleitet, wobei er sich selbst hört und sogar äusserlich zu hören wähnt. Diess ist der innerlich geistige Ursprung sowohl der Tonsprache, als auch der schönen Tonkunst, der Musik, und daher haben wir zunächst diese Erscheinung des inneren Tonbildens in ihren beiden Elementen zu betrachten, in dem musikalischen Elemente des Gesanges und dem reingeistigen Elemente der Begrenzung der Töne als Vokale und Consonanten.

41. Diese innere Tonwelt, welche der Geist als thätigen Ausdruck seines Gemüthlebens unwillkürlich in sich schaffend bildet, findet sich nun auf doppelte Weise bestimmt. 1) *Musikalisch* in Höhe und Tiefe der Töne, nach Harmonie, Melodie und Rhythmus in der Zeit, als reiner Ausdruck der Gemüthkraft selbst und zugleich als Ausdruck der bestimmten Thätigkeit und Afficirtheit des Geistes im Erkennen, Fühlen, Wollen; in ihrer weiteren kunstschönen Ausbildung ist dieser Theil der inneren Tonwelt die geistige Musik. 2) Findet sich die innere Welt der Töne bestimmt und abhangig von der jetzt erklärten musikalischen Beschaffenheit, durch die Art und Weise, wie der Ton bestimmt *begrenzt* gebildet wird. Dadurch entspringt die Unterscheidung der einfachen Laute, welche wir als Vokale und Consonanten erkennen. Der *Vokal*, der Brustlaut, Stimmlaut an sich, ist ein auf bestimmte Art gebildeter einfacher Ton und findet sich, nicht etwa bloss als Theil der menschlichen Stimme, sondern an jedem Tone, der innerlich, oder äusserlich gehört wird. So spielt jedes Instrument aus einem bestimmten Vokale, der in ihm vorwaltet. Aber der menschliche Geist und dann auch nachbildend der menschliche Leib vermag alle diese verschiedenen Arten des Tones hervorzubringen und zu empfinden. Die ei-

gentliche *Begrenzung* aber des Tones als solchen gibt die Bestimmtheit der *Grenzlaute* oder *Consonanten*, als die bestimmte Art, wie ein Laut anfängt, fortgesetzt wird und endigt, welches auszuführen die Grenzen unserer Betrachtung überschreiten würde. Aber das verdient hier bemerkt zu werden, dass jede dieser Artbestimmtheiten des Tones, als wesenlicher Ausdruck des Lebens des Geistes, dem Gemüth entspricht. So z. B. *a* entspricht der reinen Anschauung, dem reinen ungestörten Gefühle, der reinen Regung der Thätigkeit; *o* zeigt Bewunderung an, Erhebung der Kraft, innige Empfindung; *i* entspricht der heftigen Lust und dem heftigen Schmerz und bezeichnet die angestrengte, gehemmte Thätigkeit; *u* drückt Furcht aus und gespannte Erwartung und Beängstigung des Gefühls u. s. f. Auch jeder Consonant hat seine wesenliche Bedeutung als Ausdruck bestimmter Kraft und Empfindung; z. B. der Laut der Lippen *b* bezeichnet Umgrenzung, Beschlossenheit, Ganzheit; k^h bedeutet angestrengte Kraft, Verursachung, starke Empfindung: *m* bedeutet ein Innerliches, Vereinigung; *n* Verneinung, Grenze, Schmerz u. s. f Dieses auszuführen gehört in die Sprachwissenschaft, es musste aber hier angedeutet werden, um das wesenliche unwillkürliche Verhältniss der Töne als Sprachelemente zu dem Geist- und Gemüthleben selbst erkennbar zu machen. 3) In der inneren Tonwelt der Phantasie kommt diess beides zugleich und vereint vor, d. i. die Töne sind *zugleich musikalisch und charakteristisch* bestimmt. So zeigt es sich hernach in unseren ausgebildeten Tonsprachen, die aber den Vorzug haben, zugleich durch ihre innere Musik, das ganze Gemüthleben, vornehmlich das Gefühl darzustellen, und von der anderen Seite wird in dieser Vereinigung die Musik zum Gesange.

Diess nun ist das eine Element der Sprache, welches im Inneren des Geistes gefunden wird, die *Tonwelt in Phantasie;* aber zugleich findet sich auch im Inneren des Geistes das zweite Element oder der zweite Grundbestandtheil der geistigen Sprache in der unwillkürlich *raumgestaltenden Phantasie*, d. i. in der Gestaltung von Punkten, Linien, Flächen, endlichen Räumen, welche Gestaltung das Denken, Empfinden und Wollen des Geistes unwillkürlich begleitet. Wer sich als Geist genau beobachtet, wird finden: jede lebhafte Thätigkeitäusserung des Geistes ist mit inneren Raumgestaltungen verbunden, vornehmlich mit einem stetigen Linienziehen. Wenn der Geist z. B. angestrengt auch auf nichtsinnliche Gegenstände sich richtet, die mit dem Raume gar kein wesenliches Verhältniss haben, so fährt er mit der bildenden Phantasie zugleich innerlich im Raume umher und beschreibt dabei bestimmte Richtungen. Denkt man an etwas, das höherwesenlich ist, wenn es schon unräumlich ist, so blickt man innerlich in die Höhe dem Raume nach. Betrachtet man etwas, was dem anderen nebengeordnet ist, so vollzieht man eine Linie in gleicher Höhe, steigt man abwärts in seinen metaphysischen Gedanken, so bildet man diess unwillkürlich nach durch Linien nach unten. Im reinen Geistleben ist diess nicht leicht zu beobachten, aber am Menschen sehen wir das allaugen-

blicklich. Denn wenn der menschliche Geist innerlich nichtsinnlich beschäftigt ist, so sehen wir, dass das Auge des Menschen nach allen Seiten sich bewegt, als wenn er äusserlich sinnlich umhersähe, und sowie irgend etwas den Geist des Menschen im Gemüth bewegt, so vollzieht er mittelst seines Leibes mancherlei Raumgestaltungen, die nur Nachahmungen sind seiner inneren Gestaltungen in Phantasie. Er bricht in Geberdungen aus mit Haupt, Händen und Füssen, und bei angestrengter innerer Thätigkeit sehen wir ihn wohl mit den Händen hin und herfahren und allerlei in Linien beschreiben; kurz die Bewegungen aller seiner Glieder geben Zeugniss von dem Geistigen und Gemüthlichen in der inneren Welt.

Nachdem wir auf solche Weise die doppelte Grundlage der Sprache im Geiste zu erfassen gesucht haben, gehen wir, *zweitens*, zur näheren Erfassung der Sprache über als *Zeichenwelt*, als *zusammengehöriges Ganzes der Zeichen*.

Erstens, diese doppelten individuellen Gebilde der Phantasie, welche das Leben des Geistes, es ausdrückend, begleiten, haben mit dem, was sie ausdrücken, wesenliche *Aehnlichkeit*. Ich zeigte diess vorhin von den Grundlauten, aber es gilt von den Raumfiguren und Raumbewegungen, sowie von den Tönen. Daher wird der Geisl durch diese entsprechenden individuellen Phantasiegemälde rückwärts wieder *erinnert* an dasjenige, was sie vermöge ihrer sachlichen Aehnlichkeit ausdrücken, z. B. der Ton *o* erinnert an die Empfindung der Bewunderung, oder eine beschriebene gerade Linie erinnert an die gleichförmig fortgehende Thätigkeit, und so sehen wir auch hernach in der menschlichen Sprache, dass eben desswegen die einfachsten Anfänge der Sprache ohne alle Erklärung von Jedem verstanden werden. So die einfachen Ausdrücke von Schmerz und Lust durch Töne und viele Tausende einfacher Geberdungen, die gar keiner Erklärung bedürfen, eben desswegen, weil jeder Geist in sich selbst diese Ausdrückungen unwillkürlich vollzieht; folglich wird er ihrer wieder inne, oder er erinnert sich auch an das, was sie ausdrücken. Dass diess geschieht, folgt aus den Gesetzen des Gedächtnisses und der Erinnerung, welche oben sorgfältig erklärt worden sind. Nun aber nennen wir alles dasjenige Wesenliche, was an ein anderes Wesenliches *erinnert*, ein *Zeichen* des letzteren und sagen, dass etwas durch ein anderes bezeichnet werde, wenn dieses andere an das erste erinnert, mag das nun mit Absicht geschehen, oder mag es ohne Absicht erfolgen; was an ein anderes erinnert, ist des anderen Zeichen. Daraus folgt, dass jede nach den Gesetzen der Geistesthätigkeit erfolgende Ausdrückungen des ganzen Geistlebens in Tönen und Gestalten ohne Absicht schon eine Welt von Zeichen sind.

Zweitens, es fragt sich nun aber: ob der Geist diese selbst unwillkürlich in ihm entspringende Zeichenwelt in seine Freiheit auffasse, und ene Ausdrückungen mit Absicht nach einem bestimmten Zweckbegriff ausbilde und sie zu einem gesetzmässigen Ganzen der Zeichen vollende.

Dass nun diess geschieht, findet Jeder in sich verwirklicht in der *Sprache*. Denn die Sprache ist eben das Ganze selbständiger, absichtlicher Bezeichnungen des Geistlebens, nicht bloss jener unwillkürliche Ausdruck desselben. Die Sprache enthält alle jene vorhin beschriebenen Anfänge als Ein geordnetes Ganzes von Zeichen, und wird also durch die innere unwillkürliche Anlage des Geistes begonnen, aber durch die freie Absicht des Geistes vollendet. Und so ist die Sprache der Organismus der Bezeichnung des ganzen Geistlebens, aber selbst nur ein innerer bestimmter Theil dieses Geistlebens, worin der Geist sich in seinem eigenen Inneren gleichsam selbst abspiegelt. Daraus ergibt sich zugleich das wesenliche Verhältniss der Sprache zu sich selbst; denn da die Sprache das ganze Geistleben bezeichnet, und da sie selbst wieder ein innerer Theil desselben ist, so muss die Sprache auch sich selbst wieder bezeichnen, d. i. in der Sprache muss sich von der Sprache sprechen lassen, die Sprache muss reflexiv seyn, sie muss sich selbst wieder befassen. Dass diess geschieht, beweisen Sprachbücher, Wörterbücher, auch wir z. B. hier, indem wir in einer bestimmten Sprache über die Sprache denken und denkend sprechen.

Da nun die Sprache eine absichtliche Bezeichnung ist, so besteht insofern ihre Wesenheit darin, dass sie diese Bezeichnung leiste, und nur aus dieser Absicht ist die ganze Erscheinung der Sprache zu erklären und zu beurtheilen. Werden diejenigen Bestimmtheiten, welche zu Sprachzeichen dienen, für sich selbst betrachtet, so leuchtet dem Geiste ihre Zwecklosigkeit ein, wie z. B. wenn wir in einer Sprache reden hören, die wir nicht verstehen, so fassen wir wohl diese Töne auf, aber wir überzeugen uns sogleich, dass diese Töne nicht ihrer selbst wegen desshalb hervorgebracht werden, sondern eben daraus, dass sie, für sich genommen, zwecklos wären, schliessen wir dann schon, dass geredet werde. Folglich ist das Grundbestimmende für die Sprache das Geistleben selbst, welches bezeichnet werden soll; das Geistleben ist das Ehere, das Bestimmende, die Sprache ist das Nachfolgende, Bestimmte. Ferner, wenn die Bezeichnung absichtlich seyn soll, so muss insbesondere das zu Bezeichnende als Gedanke daseyn, und insofern ist es richtig, was man gewöhnlich sagt: die Sprache sey Bezeichnung der Gedanken. Nun ist aber jeder Gedanke sowohl bestimmte Thätigkeit in bestimmter Form, als befasst auch der Gedanke einen bestimmten sachlichen Inhalt. Folglich hat die Sprache des Geistes beides zu bezeichnen, die Form und den Gehalt der Gedanken; und sofern also die Bezeichnung der Sprache alles Denken umfasst, umfasst es auch alles Wesenliche, alles Gegenstandliche, wenn es ein wirklich Gedachtes des Geistes ist; sofern aber der Geist es noch nicht gedacht hat, obschon es vielleicht denkbar ist, insofern kann es auch noch nicht bezeichnet werden. Sehen wir aber wieder darauf zurück, dass die Sprache das ganze Leben des Geistes bezeichnet, so dürfen wir auch das Gefühl und die Willenbestimmtheiten nicht ausschliessen, von dem Gebiete dessen, was die Sprache bezeichnen

soll, und es muss also gesagt werden, dass die Sprache Gedanken, Gefühle und Willenakte bezeichnet. Die Bezeichnung aber der Gefühle und Willenakte geschieht in der Sprache auf doppelte Weise: einmal, durch jene einfachen Elemente des Ausdrucks, von denen zuerst geredet wurde, in der Tonsprache durch einfache Interjectionen, oh, ei, ach, ha! u. dgl. in der Schriftsprache oder Gestaltsprache durch jene einfachen Geberdungen; oder zweitens, und zwar ganz hauptsächlich, werden Gefühle und Willenbestimmtheiten bezeichnet mittelst des bestimmten Gedankens davon, durch ausführliche Beschreibung des Fühlens und Wollens in Sätzen, in zusammenhangender Rede. Nur durch diese Vermittlung des Denkens gewinnt der Ausdruck der Empfindung und des Willens in der Sprache die vernünftige Bestimmtheit. Da nun dem Erklärten zufolge die Sprache vorwaltend Darstellung des Denkens und Erkennens ist, und da sie die Gefühle und die Willenbestimmtheiten hauptsächlich mittelst des Gedankens bezeichnet, so ahmt nothwendig die Sprache in ihrem ganzen Bau die Wesenheit des Denkens und Erkennens nach, also die oben betrachteten Denkfunctionen und Denkoperationen. Oder mit anderen Worten: die erstwesenliche Grundlage der vernünftigen Sprache ist die Logik, die Erkenntnisswissenschaft. Gleichwohl aber kann nicht gesagt werden, dass die Sprache in ihrem Organismus lediglich den Denkgesetzen folge; denn sie ist wesenlich zugleich bestimmt durch die Functionen und Operationen des Gefühls und Willens, die wir oben gleichfalls betrachtet haben. Ihre Gesetzgebung ist also eine dreifache in dieser Hinsicht, die Logik, die des Gefühls und die des Wollens. Hieraus ergeben sich nun die sämmtlichen Hauptmomente jeder Sprache, sofern sie ein *Organismus der Bezeichnung* ist. Das *erste* Moment dabei ist das *zu Bezeichnende*, also das Geistleben selbst im Erkennen, Empfinden und Wollen, und überhaupt alles Wesenliche, was ist, sofern es vom Geist erkannt, gefühlt und gewollt wird. Das *zweite* Moment der Sprache ist dasjenige an sich selbst Wesenliche, *welches zur Bezeichnung dient,* z. B. Laute, oder Raumgestalten. Dieses Mittel der Bezeichnung ist nie rein, sondern selbst ein Inneres im Geiste, und zwar ein Theil des individuell Bestimmten in der Phantasiewelt. Dasselbe findet auch statt in Ansehung der gesellschaftlichen Sprache, worin die Menschen leiblich sich mittheilen. Denn es scheint diese Sprache zunächst nur äusserlich zu seyn, da sie ebenfalls innerlich ist. Denn die Wörter, die ich höre, muss ich erst selbständig und selbstthätig in mich aufnehmen, ich muss sie in der Welt der Phantasie nachbilden als Laute und zu den meinigen machen, sie müssen also ein Inneres werden für mich. Thue ich das nicht, so vernehme ich nicht einmal die Schälle des Redenden; aber dadurch verstehe ich noch nicht diese Wörter. Indess muss der selbstthätige Gedanke erst das dadurch Bezeichnete in Erinnerung bringen, welches wieder eine rein innerliche Verrichtung ist. Die Sprache, welche wir als Kinder erlernen, oder

die Sprachen, die wir später als Gelehrte hinzulernen, müssen wir in der That erst zum inneren, eigenen Geisteswerk umschaffen, wenn wir sie verstehen und reden sollen. Aber das *dritte* Moment der Wesenheit der Sprache ist das ***wesenliche Verhältniss des zu Bezeichnenden und des Bezeichnenden,*** wonach sich der Organismus des zu Bezeichnenden und der Organismus dessen, was zur Bezeichnung dient, einander gesetzmässig und unwandelbar entsprechen. Nehmen wir z. B. eine Tonsprache oder Lautsprache, so ist sie ein Ganzes von Wörtern. Diese Wörter sind, für sich genommen, ein Organismus von Tönen und Klängen, und das zu Bezeichnende ist ebenfalls ein Organismus für sich. Nun sind diese beiden Reihen so auf einander bezogen, dass jeder bestimmte Theil des Lautganzen einem bestimmten Theile des Wesenlichen entspricht, was überhaupt zu bezeichnen ist, und erst durch die bleibende Einrichtung dieses ganzen Verhältnisses dieser beiden Organismen wird die Sprache zur Bezeichnung, erhält sie nach jedem ihrer Theile bestimmte Bedeutung. Daher heisst, eine Sprache verstehen, soviel: erstens, die Reihe des zu Bezeichnenden erkennen; zweitens, die Reihe der bezeichnenden Töne als solcher auffassen; drittens aber, die Beziehung beider kennen, die *Bedeutung.* Woraus man aber sieht, dass wer eine Sprache verstehen soll, das, was diese Sprache bezeichnet, geistig durchdringen muss; wenn er nicht der Gedanken mächtig werden kann, und der Gefühle und der Willenstimmungen, die eine gegebene Sprache bezeichnet, so ist sie insofern für ihn ein leerer Schall. Daher kommt es, dass weniger gebildete Völker die Sprachzeichen gebildeter Völker bloss äusserlich auffassen, keineswegs aber das Innere dieser Sprachen zu durchdringen vermögen; denn es fehlt ihnen die Geistbildung und Gemüthbildung. Wird diese gehörig gehoben und gestaltet seyn, dann wird ihnen auch die höhere Sprache verständlich werden. Gerade so geht es z. B. mit der wissenschaftlichen Sprache. Höhere Ausbildung der Wissenschaft fordert eine reichere, höher ausgebildete Sprache; da ist nun das Verlangen Derer, die die Gedanken nicht erzeugen, diese Sprache sofort zu verstehen, ganz unbefugt; denn Wer eine Sprache verstehen will, muss der Gedanken mächtig seyn, die sie bezeichnet; ist er diess nicht, so muss er sich nicht wundern, wenn er die Sprache nicht fassen kann, und so kann es kommen, dass eine Wissenschaftsprache sehr kunstvoll, sehr verständig, sehr zweckmässig ist, und doch von Vielen nicht gefasst, noch als verständig und kunstreich gebildet und anerkannt wird. Der also, der das zu Bezeichnende, das Ganze der Zeichen und die Bedeutung kennt, der hat eine Sprache inne, und indem überhaupt der vernünftige endliche Geist sein geistiges Leben und Gemüthleben weiterbildet, bildet er auch nothwendig seine Sprache weiter; denkend, empfindend und wollend spricht er und redet er, sein Sprechen ist ein treues Abbild seines Denkens, Empfindens und Wollens, und an seinem Reden erinnigt er sich wieder

an das, was er geistig lebt und erlebt. Ursprünglich also spricht der Geist selbst in sich, mit sich und für sich selbst.

42. Wir haben hiermit den allgemeinen Begriff der Sprache entwickelt, sofern sie Sprache des endlichen Geistes ist, keineswegs aber ist der unbedingte und ganze Begriff der Sprache auf dem Wege der Wahrnehmung gefunden worden. Die ganze Idee der Sprache kann nur metaphysisch gefunden werden, und ich habe sie dargestellt in dem dritten Theile des *Abrisses des Systems der Philosophie*, und dann in ihrer obersten Begründung in den *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Hier lassen Sie uns nur noch kurz zusammenfassen, was wir über den ewigen Grund der Sprache im Geiste gefunden haben. Der *Grund der Sprache im Inneren des Geistes* hat drei Hauptmomente.

Erstens, die Sprache ist gegründet durch die *organische Beschaffenheit* des Geistes und seines Lebens, wonach der ganze Geist immer auf jedes seiner Vermögen einwirkt, und jedes Vermögen auf jedes, jede Thätigkeit auf jede. In Folge dieser organischen Beschaffenheit des Geistes wirkt also auch zeitlich das Ganze in die Theile, die Theile in einander, die Theile rückwärts auf das Ganze hinauf, und sonach ist eine jede Thätigkeit des Geistes begleitet von entsprechender Wirksamkeit einer jeden anderen Thätigkeit, theils unwillkürlich, theils willkürlich. Daraus folgt es, dass also auch das ganze Gemüthleben im Erkennen, Empfinden und Wollen wesenlich begleitet wird von der beschriebenen Phantasiethätigkeit in Schall- und Gestaltgebilden, woraus hernach die Sprache entspringt. Das zweite Moment aber der Begründung der Sprache im Geiste ist die durchgängige *Wesenheitgleichheit* und *Wesenheitähnlichkeit* des Geistes in sich selbst, wonach auch alles Wesenliche in ihm allen anderen Wesenheiten in ihm ähnlich ist. Auch diese Eigenschaft der inneren, durchgängigen Aehnlichkeit des Geistes in sich ist durch seinen organischen Charakter mitgegeben. Vermöge dieser allgemeinen Aehnlichkeit nun alles dessen, was im Geiste ist, entsprechen auch bestimmte Phantasiegebilde, Töne und Gestalten den Bestimmtheiten des Gemüthlebens, und dadurch können sie also das Gemüthleben ausdrücken und bezeichnen. Diess zeigte ich neulich an den Schällen, an den Grundlauten der menschlichen Sprache. Dasselbe findet aber auch in Ansehung der Gestalten statt, z. B. eine gerade Linie hat Aehnlichkeit mit der Bewegung in bestimmter Richtung; eine in sich wellenförmig gebrochene Linie erinnert an wellenförmige Bewegung und dann bildlich auch an ähnliche Gemüthzustände. Die Kugel z. B. ist ein wesenliches Bild für alles, was Eins in sich beschlossen ist, was in sich vollendet ist, eine Spirlinie oder Spirale dagegen ist ein entsprechendes Bild für das ohne Ende aus sich Heraus- und in sich Hineingehen, und so hat jede bestimmte Grundgestalt vermöge der allgemeinen Aehnlichkeit alles dessen, was im Geiste ist, ihre wesenliche Bedeutung, sowie auch

jeder Grundlaut. Das dritte Moment aber, worauf die Möglichkeit der Sprache beruht, ist das *Gedächtniss* mit seiner Gesetzgebung, wonach das Aehnliche an das Aehnliche erinnert, und wonach ferner, was zusammen im Geiste gebildet worden ist, was zusammen gedacht, empfunden und gewollt worden ist, auch dem Geiste wieder zusammen in Erinnerung kommt. Diess ist die Grundlage der Sprache des endlichen Geistes. Aber die höchste und universale Grundlage der Sprache selbst, nach ihrer ganzen Idee, wird in der Grundwissenschaft gefunden. Diese Wissenschaft zeigt, dass Ein Wesen ist, Gott, welches in sich selbst wesenheitgleich und wesenheitähnlich, identisch und analog ist, so dass alles, was Gott in sich und durch sich ist, also die ganze Welt, ähnlich ist mit der Wesenheit Gottes, und ähnlich auch unter sich, dass also alles und jedes fähig ist, alles und jedes auszudrücken und zu bezeichnen. Darauf beruht z. B. auch die Möglichkeit unserer abstractesten Sprache, dass man z. B. durch einen Punkt und einen einzigen Strich gesetzmäsig alles Denkbare, Empfindbare und im Willen Erfassbare bezeichnen kann, weil auch diese einfachsten Raumbestimmnisse noch die göttliche Wesenheit an sich haben, folglich gesetzmässig zu einem Organismus der Bezeichnung ausgebildet werden können. Wer nun den Gedanken Gottes, der Wesenheitgleichheit und Wesenheitähnlichkeit Gottes gefasst hat, der sieht dann auch ein, dass die ganze Welt Ein Wort Gottes ist, Ein Zeichen Gottes, Eine Sprache der Gottheit. Dann ergibt sich die unbedingte Idee der Sprache als göttlicher Wesenheit, und darin auch als Wesenheit der endlichen Geister, des ganzen Geisterreichs. Doch es ist hier nicht der Ort, hiervon weiter zu reden, und ich erwähnte es überhaupt nur desshalb, um die Aussicht weiterer und tieferer Forschung über diesen Gegenstand zu eröffnen *).

Jetzt ist es noch übrig, die Aufgabe der *zweiten Wahrnehmung* über die Sprache zu lösen, das ist: *das Verhältniss der Sprache zu dem ganzen Geistleben* wahrnehmend zu finden.

Erstens, die Sprache ist ursprünglich ein innerer Theil des Geistlebens, und zwar nur ein innerer untergeordneter Theil, welcher also bestimmt wird durch das ganze Geistleben und durch den ganzen Geist als Bildner auch der Sprache.

Zweitens, der Geist spricht, wie wir sahen, ursprünglich in sich selbst, mit sich selbst, für sich selbst und durch sich selbst, auch ohne alle Hinsicht auf Mittheilung an andere Geister. Da aber der Geist endlich ist, und da er nur in und durch anderer Geister Gesellschaft auch sein eigenstes inneres Leben bilden und vollenden kann, so ist es für

*) Die metaphysische Begründung der Sprache ist in den „Vorlesungen über das System der Philosophie“ 1828, gegeben; die analytische Entwicklung der Sprache befindet sich ebendaselbst im ersten Theile, und noch ausführlicher in den „Grundwahrheiten der Wissenschaft,“ 1829. Anm. d. H.

jeden endlichen Geist grundwesenlich, dass er sein Eigenleben, sein Erkennen, Empfinden und Wollen anderen Geistern auch mittelst der Sprache mittheile, und dass er von Anderen ähnliche Mittheilungen ihrer Eigenthümlichkeit empfange; und zwar ist diese Mittheilung durch Sprache eine völlig freie, vernunftgemässe, sofern sie den Anderen nicht gewaltsam stört, sondern sofern das lebendige Wort dem Anderen als solchen nur angetragen wird, indem er, wenn er will, es auffassen kann, oder auch nicht.

Drittens, jeder Geist spricht in sich selbst ursprünglich, sowohl in Folge innerer Nothwendigkeit, unwillkürlich, als auch mit Freiheit, willkürlich, indem er die Sprache durch besonnene, kunstmässige Ausbildung zu einem brauchbaren vollständigen Zeichenorganismus für alles Denkbare, Empfindbare und Wollbare ausbildet. Weiter unten, wo wir die gesellschaftliche Sprache zu betrachten haben *), wird sich zeigen, dass auch die als Menschen vereinlebenden Geister ebensowohl unwillkürlich zu einander sprechen, als auch mit Freiheit, und dass sie alsdann bestimmt und fähig sind, eine gemeinsame, gesellschaftliche Sprache in vereinter Kunst als gesellschaftliches Kunstwerk auszubilden.

Viertens, die Sprache geht im Geiste aus seinem ganzen Leben hervor, als dessen innerer Theil, keineswegs aber umgekehrt das Geistleben aus der Sprache. Mithin geht auch die Sprache hervor aus dem Denken, Empfinden und Wollen, nicht aber das Denken, Empfinden und Wollen aus der Sprache. Denn das Leben des Geistes, als das zu Bezeichnende, ist eher und höher der Wesenheit nach, als die Sprache, die ja nichts anders ist, als des Lebens ausdrucksame Bezeichnung. Freilich ist es ein sehr gewöhnliches Vorurtheil, zu behaupten, dass das Leben des Geistes nicht weiter reiche, als seine Sprache, ja dass sogar die Sprache den Gedanken, Empfindungen und Willenakten vorangehen müsse. Ich verweise aber hierüber Jeden auf seine innere Erfahrung. Jeder wird finden, dass er in jedem Augenblicke auch innerlich Mehres und Reicheres denkt und anschaut, empfindet und will, als er in Worte fasst, und als er der endlichen Beschaffenheit jeder Sprache nach in Worte fassen kann. Diess zeigt sich in dem gewöhnlichsten Bewusstseyn schon in dem gewöhnlichen menschlichen Leben. Wer z. B. auf eine Versammlung von Menschen hinblickt, oder in eine schöne Gegend hineinsieht, wie vieles sieht und übersieht und empfindet er auf Einmal, und wie weniges kann er sich davon in Worte fassen und gestalten. Noch bemerkbarer ist diess überhaupt mit den Regungen und Gefühlen des Herzens und den Willenbestimmungen, wovon jede Sprache nur wenige auszudrücken vermag Aber jenes Vorurtheil ist dennoch theilweis wahr, in Beziehung auf die gesellschaftliche Sprache und auf die Erziehung

*) Diese Betrachtung ist wegen des sich verschlimmernden Gesundheitzustandes des Verfassers unterblieben. Anm. d. H.

des als Menschen gebornen Geistes durch die Gesellschaft mittelst der Sprache. Denn unsere Volksprachen sind ja das Werk grosser Menschenvereine, der Familien, Stämme und dann der Völker. Da nun diese gesellschaftlichen Sprachen das Jahrtausende lange Leben der Völker befassen und die ganze, durch Jahrtausende errungene Bildung der Hauptsache nach ausdrücken und bezeichnen, so enthalten sie nothwendig einen grösseren Reichthum und eine grössere Tiefe der individuellen Bildung, als irgend ein einzelner Geist jemals erfassen und in sich aufnehmen kann. Daher lernt auch Keiner irgend eine wirkliche Volksprache aus; aber hinsichts dieser Gesellschaftsprachen sogar gilt es dennoch im strengsten Verstande, dass sie aus dem ganzen Leben dieser Gesellschaften erst hervorgegangen sind, und dass sie diess Gesellschaftleben doch nur theilweis und unvollkommen abbilden. Es gilt auch von ihnen, dass das Leben stets der Sprache vorangeht, und dass das Leben selbst beiweitem mehr enthält, als dessen Sprache ausdrücken und bezeichnen kann. Ausserdem kann ja doch auch der einzelne Geist an seinem Theile zu der Vervollkommnung der gesellschaftlichen Sprache mitwirken; denn der Einzelne kann ja Gedanken fassen, die in seinem Volke noch niemand gefasst hat, die also auch noch niemand bezeichnet hat. Und eben aus dieser theilweisen Bereicherung des Lebens der Einzelnen und aus den von ihnen gefundenen neuen Bezeichnungen geht ja die stete Ausbildung jeder Volksprache allaugenblicklich hervor. Das ist also allerdings gewiss, dass der Einzelne durch die Gesellschaftsprache an innerem Leben gewinnt, indem er dadurch aufgefordert wird, das Leben ganzer Völker in sich aufzunehmen und sein eigenes Geistleben weiterzubilden. Es ist offenbar, dass Jeder durch Vermittlung der Sprache sehr vieles Neue lernt, was er für sich allein nie würde entfaltet haben. Aber selbst indem der Einzelne die Gesellschaftsprache umfasst, muss doch bei jeder einzelnen Erfassung der Gedanke dem Verständniss solcher Zeichen vorangehen.

Fünftens, also ist das Geistleben das Bestimmende für die Sprache; nicht umgekehrt, die Sprache für das Geistleben. Also gibt auch das Geistleben der Sprache das Gesetz und die bestimmten Gesetze, nicht umgekehrt. Sofern z. B. die Sprache das Denken und Erkennen bezeichnet, ist sie bestimmt durch die Gesetze des Denkens und Erkennens, sowie sie in der Logik sachlich gefunden werden. Aber nicht die Sprache gibt die Gesetze des Denkens und Erkennens. Also das Erkennen, das Denken und die Wissenschaft gibt in dieser Hinsicht der Sprache das Gesetz, nicht umgekehrt, die Sprache dem Denken und Erkennen und der Wissenschaft. Es heisst also die innerste Wesenheit des Geistlebens verkennen, wenn man das Denken und Erkennen und die Entwicklung in der Wissenschaft durch die Grenze irgend einer gangbaren Sprache bestimmen, und nach den Gesetzen irgend einer gegebenen Sprache bemessen will. Kurz, die Sprache ist theilweise aus-

drucksame Bezeichnung des ganzen Geistlebens, wie ein Spiegel desselben. Sie geht mit dem Leben selbst gleichförmig vorwärts und kann nur mit der wachsenden Vollkommenheit des Lebens selbst vollkommener werden. Aber sie erreicht das Leben nie an Tiefe und Fülle und erschöpft es nie. Ohne Ende ist sie vervollkommenbar, weil das Leben es ist, aber ebendesshalb ist die Sprache nie zu vollenden, nie zu fixiren, weil das Leben unvollendbar, unfixirbar ist.

Sechstens, es wird durch die Sprache im Reden immer bloss das im individuellen Leben Vorwaltende bezeichnet, nur das, was soeben dem Redenden das Wichtigste ist, und der redende Geist wählt jedesmal aus der soeben vorhandenen Fülle der Gedanken, Gefühle und Willenbestimmtheiten. Daher bildet eigentlich die stetige innere Reihe der Rede nur eine zweckmässige Auswahl alles dessen, was im Leben des Geistes gegenwärtig ist und vorgeht. Die Sprache selbst aber, als objectives Kunstwerk betrachtet, ist und soll seyn Ein organisches Ganzes der möglichen Bezeichnung alles dessen, was im individuellen Leben des Geistes möglicher Weise gegenwärtig ist und sich begibt. Desshalb befördert denn auch umgekehrt die Bestimmtheit und die Vollkommenheit der Sprache und der Rede die aus derselben gebildet wird, die Bestimmtheit und die Vollkommenheit des Denkens und Erkennens, des Empfindens und des Wollens, und desshalb gewinnt jeder Geist, durch die vernunftgemässe Sprache veranlasst und aufgefordert, auch an Haltung und Gediegenheit seines Lebens; insbesondere, da die Sprache ihrer Wesenheit nach an das Bezeichnete erinnert, so ist sie für den endlichen Geist wesenliches Beförderungmittel, ja eine Hauptstütze des Gedächtnisses, und in einem angemessenen sprachlichen Ausdruck werden die Gedanken, Empfindungen und Willenacte des endlichen Geistes von dieser Seite bleibend und beliebig erneuerbar. Aber noch wichtiger für die endlichen Geister mit ihrer Vergesslichkeit ist in dem menschlichen Leben die geschriebene Gesellschaftsprache, worin der ganze Schatz der im gesellschaftlichen Leben gewonnenen Geistesgüter, vornehmlich der Wissenschaft und der Kunst, aufbewahrt werden zu beliebiger Erinnerung und Weiterbildung, und zu steter Vermehrung im Fortflusse des Lebens. Dennoch darf ich hier das grundlose Vorurtheil nicht unerwähnt lassen, wonach man annimmt, dass allererst die Sprache den Gedanken überhaupt Bestimmtheit ertheile; diess ist unmöglich, weil ja die bestimmte Rede erst das Abbild der bestimmten Gedanken ist, weil also bestimmte Rede bestimmtes Denken schon voraussetzt. Jeder wird finden, dass immer bestimmtere und tiefere Gedanken den Geist fortwährend nöthigen, der Sprache selbst eine immer grössere Bestimmtheit zu geben in Wörtern, Sätzen und im Satzbau. Wenn aber eine Sprache, die gesellschaftlich ist, durch die vereinte Bemühung solcher bestimmt und tief denkenden Geister eine höhere Vollkommenheit bereits erhalten hat, dann wirkt diese Sprache auch erziehend und bildend zu-

rück auf Diejenigen, die sich im Denken erst ausbilden, und insofern liegt jenem Vorurtheile eine Wahrheit zu Grunde, dass nämlich die gesellschaftliche Sprache auf jeden Menschen von Kindheit an bildend auf die Bestimmtheit und Klarheit seiner Gedanken wirkt.

Soviel von der Sprache als dem Verbindemittel der Geister zu gemeinsamem Leben. Und somit haben wir unsere Aufgabe gelöst, den Geist und sein Leben rein für sich selbst zu betrachten.

Der nächste Gegenstand unserer Untersuchungen muss also seyn: ebenso den Leib und das leibliche Leben des Menschen für sich zu erkennen. Diese Untersuchung wird *die zweite Abtheilung des zweiten Theils des ersten Haupttheiles* ausmachen; denn wir betrachten im ersten Haupttheile unserer Wissenschaft den einzelnen Menschen, und im zweiten Theile dieses Haupttheiles betrachten wir den einzelnen Menschen in der Unterscheidung des Geistes und des Leibes, um hernach im dritten Theile desselben den Menschen als Vereinwesen aus Geist und Leib zu beobachten. Aber die erste Abtheilung der Betrachtung des Menschen in Unterscheidung von Geist und Leib war der Untersuchung des Geistes und seines Lebens gewidmet, welche wir im Bisherigen der Hauptsache nach zustande gebracht haben.

Zweite Abtheilung des zweiten Theiles.

Vom Leibe und dem leiblichen Leben des Menschen.

Zuerst eine kurze *Vorerinnerung*. Wenn die Lehre vom Menschen und der Menschheit oder die Anthropologie nach allen ihren Theilen gleichförmig abgehandelt werden soll, so ist erforderlich, dass die Lehre vom Leibe und dem leiblichen Leben mit gleicher Ausführlichkeit entwickelt werde, als die vom Geist und dem geistigen Leben. Da nun aber unser Plan hier auf die psychische Anthropologie beschränkt ist, d. i. auf die Lehre vom Geiste des Menschen für sich und in seinem Vereinleben mit dem Leibe, so würde diese zweite Abtheilung hier ganz wegfallen, und es dürfte auf verschiedene Lehrbücher der psychischen Anthropologie verwiesen werden, z. B. auf *von Baar's* Anthropologie, 1. Theil, dann auf *Burdach's* Physiologie, 2. Aufl. 1828, und auf *Oken's* Naturphilosophie, besonders vom 12. Buche an, wovon soeben eine neue Auflage *) erwartet wird. Es ist aber dennoch für unseren Plan nützlich, die für unsere Wissenschaft von der Seele nächstwichtigen Erkenntnisse vom Leibe und dem leiblichen Leben in Erinnerung zu bringen, zumal da in dieser Hinsicht eine Menge von weit verbreiteten Vorurtheilen aufzuhellen sind. Auch sind in den mir bekannten Lehrbüchern der physischen Anthropologie theils gewisse Grundwahrheiten nicht herausgehoben, die für die Psychologie erstwichtig sind, theils auch mehre untergeordnete Punkte vernachlässigt. Daher soll hier eine kurze Uebersicht der Lehre vom Leibe und dem leiblichen Leben gegeben werden. Aber das Vorzutragende ist bloss als eine Heischelehre, bloss lemmatisch anzusehen, keineswegs also eine solche strengwissenschaftliche Entwicklung, wie bis jetzt in Ansehung des Geistes und des Geistlebens versucht worden war.

43. Bei der kurzen Schilderung des Leibes und des leiblichen Lebens, welche hier gegeben werden soll, kommt es auf folgende drei Hauptpunkte an: 1) dass der Leib als Naturgebilde innerhalb der ganzen Natur erkannt werde; 2) dass der Bau und das Leben des menschlichen Leibes nach den Haupttheilen anschaulich vorgestellt werde; 3) dass die Grundverschiedenheiten der leiblichen Bildung und des leiblichen Lebens wohl erwogen und gewürdigt werden: die Verschiedenheiten

*) Jetzt die dritte Auflage. Anm. d. H.

nach den Lebenaltern, dem Geschlechte, und den Rassen. Demnach wird diese ganze Abhandlung aus drei Lehrstücken bestehen.

Erstes Lehrstück. Erinnerung an die Idee der Natur und das ganze Leben der Natur, worin auch der menschliche Leib als innerstes, vollkommenstes Gebilde enthalten ist und lebt.

Diese Betrachtung schliesst sich an die oben beim Beginn des zweiten Theils gegebene Entwicklung des Gegensatzes von Leib und Geist in innerer Selbstbeobachtung des Geistes. Dort wurde, *erstens*, gezeigt, dass wir mittelst der Empfindung in den äusseren Sinnesorganen, mit Hülfe der Thätigkeit der Phantasie und nach übersinnlichen Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, Kunde erhalten von unserem Leibe und von der ihn umgebenden Natur; und zwar von dem Zustande der Sinnglieder unmittelbar, z. B. vom Lichtzustande des Auges, Schallzustande des Gehörnerven u. s. f., aber von den Zuständen der übrigen Theile unseres Leibes nur mittelbar, indem der Leib in seine eigenen Sinne fällt, so z. B. mittelbar, durch den Tastsinn und Gesichtsinn, von der Gestalt und den Bewegungen des Leibes. Ebenso wurde damals gezeigt, dass wir auf das Daseyn einer individuellen leiblichen Welt und auf das Leben der Natur ausser unserem Leibe nur schliessen durch Auslegung der Zustände der Sinnglieder unseres Leibes, welche Zustände wir durch Phantasiethätigkeit in Ein Bild versammeln und nach Gesetzen des Verstandes und der Vernunft auslegen, gleichsam der Aussenwelt nachbilden, und sie erst ausser unserem Leibe hin in Phantasie ausbreiten.

Zweitens, oben wurde gleichfalls schon diess bemerkt, dass wir behaupten, diese äussere leibliche Welt, welche wir Natur nennen, sey nur Einmal da für uns Alle, die wir in ihr, Jeder mit seinem Leibe, als Menschen leben, dagegen die Welt der Phantasie sey für Jeden von uns eine eigenthümliche. Auch wurde schon erfasst, dass wir jetzt als Menschen nicht wechselseits unmittelbar hineinsehen können in die eigenthümlichen Phantasiewelten anderer Menschen, sondern dass wir wechselseits von unseren Phantasiewelten und überhaupt von unserem ganzen individuellen Geistleben nur Kenntniss erhalten mittelst des Leibes, da der Leib aller Anderen ebenso in eines Jeden Sinne fällt, wie der eigene, und mittelst der leiblichen Sprache. Dabei zeigt sich uns nun aber die grundwichtige Frage nach der objectiven Gültigkeit dieser unserer unwillkürlichen Behauptungen, dass nämlich der Geist mit einem selbständigen Leibe verbunden sey, welcher ein Theil sey der Einen uns allen gemeinsamen äusseren Natur oder Körperwelt. Das gewöhnliche, vorwissenschaftliche Bewusstseyn macht diese Behauptung unwillkürlich, ja sogar ohne es zu wissen; aber eben dieses vorwissenschaftliche Bewusstseyn bringt dafür keinen sachgültigen Grund an. Schon der Umstand, dass wir diesen ganzen Gegensatz der inneren und der äusseren leiblichen Welt in die bloss innere Welt herübernehmen, ist für das

vorwissenschaftliche Denken eine unauflösliche Schwierigkeit; und insbesondere das Daseyn der idealistischen philosophischen Systeme, nach welchen es ein blosser Schein ist, dass ausser dem Geiste eine Objectenwelt sey, beweist, dass ein allgemeiner, für vorwissenschaftliches Denken fasslicher Grund für die Annahme einer Natur ausser dem Geiste nicht vorhanden ist. Wer nun den Durst nach wissenschaftlicher Erkenntniss nicht hat, der wird sich mit dem Bewusstseyn von der untrüglichen Gewissheit der Annahme einer Aussenwelt begnügen. Auch ist es durch nichts möglich, die Ueberzeugung irgend eines Menschen von der Wahrheit der Annahme wankend zu machen; selbst die Idealisten bekennen diess immer, wie z. B. *Fichte*, welchen ich selbst mehrmals sagen gehört habe, dass zwar, auf dem philosophischen Standpunkte stehend, er wohl wisse, dass eine äussere Objectenwelt nicht dasey, auch wohl wisse, welches der Grund des Scheines davon im gewöhnlichen Bewusstseyn sey, dass er aber doch diese Behauptung nie los werden könne und die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit auf dem gemeinen Standorte des Lebens nicht leugne. Aber es ist doch immer die Gewissheit einer Behauptung zu unterscheiden von der Einsicht in den Grund dieser Gewissheit, und es geziemt der philosophischen Wissenschaft, von allen thatsachlichen Annahmen und von allen gewissen endlichen Behauptungen unseres Bewusstseyns den ewigen Grund aufzusuchen. Aber der ewige Grund der Gewissheit unserer Annahme eines in Ansehung des Geistes selbständigen Leibes und einer uns Allen gemeinsamen leiblichen Welt, ist nur in der Grundwissenschaft, in der Metaphysik, einzusehen, indem diese Wissenschaft den Gegensatz des Geistes oder der Vernunft und des Leibes oder der Natur im Princip nachweist, also eine Gewissheit gewährt, welche weit über der Region des idealistischen, einseitigen Denkens erhaben ist. Da aber hier das System der Metaphysik nicht mitgetheilt ist, so kommt es mir hier nur darauf an, die Ahnung der Idee der Natur in dem gebildeten Bewusstseyn an der Hand unserer sinnlichen Erfahrungerkenntniss zu erwecken *).

Drittens, veranlasst durch die leiblich-sinnliche Erfahrung, steigen wir auf zu der Ahnung der Idee der Natur. Die sinnliche Erfahrung zwar zeigt uns nur ein endliches, aber für uns doch unerschöpfliches Gebiet des Naturlebens in endlichen Räumen, und in endlicher Zeit, die aber doch für die Kleinheit unseres Leibes, und die Kürze seines Lebens überschwänglich und unerschöpflich sind. Aber in so weiten Räumen, welche unsere Phantasie nur in einem ähnlichen, verjüngten Bilde darstellen

*) Der psychologische Hergang, wodurch der Geist zur Anerkenntniss des Daseyns einer äusseren Natur gelangt, ist ausführlich und mit einer nirgends erreichten Schärfe und Gründlichkeit in den „Grundwahrheiten der Wissenschaft" und in den „Vorlesungen über die Logik" dargestellt.

Anm. d. H.

kann, zeigt sich in der Erfahrung das Leben der Natur, so z. B. schon das Leben dieser Erde, unerschöpflich gross und reich für den einzelnen Menschen; noch vielmehr das Leben des Sonnensystems, im wachsenden Masse das Leben in einer ganzen Milchstrasse und ganzen Gruppe von Milchstrassen, welche noch als Nebelflecke unseren Sehnerven mit schwachem Lichte rühren. Wir können z. B. Sterne jetzt aufglänzen sehen, die vor 6000 oder 12000 Jahren das erste Licht um sich verbreiteten, weil nach richtiger Rechnung das so schnelle Licht, um zu unserem Auge zu gelangen, diese Jahrtausende fordert. Aber unsere Phantasie und der äussere Sinn fasst doch nur Endliches, Begrenztes, wie gross oder wie klein, macht hier keinen Unterschied. Das Unendliche jeder Art können wir nur denken, nur in Vernunft erkennen, nur in der Idee schauen, nicht erfahren im Gebiet des Sinnlichen. Wenn aber der Geist, gebildet durch die Betrachtung der Natur in endlichem Kreise und durch die ganze reine Erfahrungwissenschaft der Natur, über das Erfahrene und Erkannte nachdenkt, dann stellt sich ihm die Vernunftahnung dar, dass die Natur Ein selbständiges, ganzes Wesen ist, im unendlichen Raume, in der unendlichen Zeit, mit unendlicher Kraft, in unendlichem Leben; dann die Ahnung, dass die Natur selbständig gegenüberstehe dem Geiste oder der Vernunft, indem der Geist sie wohl erkennen, auch in sie einwirken kann, mit ihren eigenen Kräften, mittelst des Leibes, aber rein als Geist über das Kleinste in der Natur nicht das Geringste vermag, unfähig ist, als Geist einzugreifen in die Lebenführung der Natur. Schon im gewöhnlichen Bewusstseyn wird alles, was im Raume gebildet wird und sich zuträgt, der Natur selbst zugeschrieben, die Natur wird als die gemeinsame Ursache aller Gebilde und Erscheinungen betrachtet, auch wird von Jedem ohne Unterlass vorausgesetzt, dass die Natur durchaus nur gesetzmässig wirke und bilde. Das gemeinste Bewusstseyn also stimmt mit jener Vernunftahnung zusammen; ohne Weiteres rechnen wir Alle auf den gesetzmässigen Fortgang des Naturlebens in Tagen und Jahren, dass die Sonne und Gestirne regelmässig auf- und untergehen werden nach wie vor. Daher wird die Natur in jener Vernunftahnung ferner gedacht als ein Wesen, welches ursprünglich auf eigene Weise, nach seinem eigenen Gesetze thätig ist, welches alles Endliche und Einzelne in sich in Einheit, Vielheit und Harmonie gesetzmässig gestaltet und vollendet. Aber alles das, was die Natur in sich darstellt, wird gedacht als ihr inneres Wesenliches, als ihre eigene Wesenheit, es wird gedacht, dass die Natur in allen ihren Werken sich selbst offenbart und ausspricht, sich selbst im Inneren verwirklicht. Dabei erscheinen alle Naturgebilde als räumlich, als, dem Raume nach, in, mit und durch einander. Sofern sie im Raume bleibend gedacht werden, nennen wir sie materiell, stofflich, körperlich, betrachten sie als Körper oder räumliche Substanzen. Wer aber einmal den vorhin ausgesprochenen Gedanken gefasst hat, dass die Na-

tur Ein gesetzmässig lebendes und bildendes Wesen ist, der betrachtet die einzelnen Naturdinge nicht als todte Stoffe, sondern als belebte, thätige Stoffe, die sich stetig ändern und gestalten, ja der Gedanke der todten Stoffheit verschwindet ihm zugleich, indem ihm nur die gesetzmässige Thätigkeit der Natur übrig bleibt, welche in ihrer Bestimmtheit die Erscheinung der einzelnen materiellen Gebilde gewährt. Sehen wir nun noch näher hin auf die Beschaffenheit der Naturgebilde, wie die Erfahrung sie darstellt und auf die Art, wie die Natur sie bildet, so finden wir Folgendes: Alle Naturgebilde sind befasst in dem Einen Ganzen der Natur, in demselben Raume, in derselben Zeit; alle werden von der Natur *auf Einmal im Ganzen* gebildet, jedes als ein Theilganzes in höheren Ganzen, und jedes Naturgebilde bildet sich und wächst von innen heraus, auf Einmal ganz, jedes Naturproduct steht unauflöslich in allseitigen Lebenverhältnissen zu den es umgebenden Producten und zu der ganzen bildenden Natur, und kein Naturgebilde hat eine andere Selbständigkeit, als die es, im Ganzen gehalten, in der Lebendigkeit des Ganzen besitzt. Jede einzelne Naturgestaltung besteht gebunden im Ganzen, und nur im Ganzen gewinnt sie ihre eigenthümliche Vollendung. So sehen wir alle Gebilde der Natur auf Erden in Einem ganzen Zusammenhange der Bildung, sie werden alle zugleich und zusammen, wie in Einer Handlung der Natur, in gesetzmässiger Folge erzeugt. Diese Erde aber mit ihrem ganzen individuellen Leben lebt und besteht wieder in dem individuellen Höherganzen dieses bestimmten Sonnensystems, und dieses wieder im individuellen Ganzen dieses Systems von Sonnensystemen, dieser Milchstrasse, und so bestimmt sich jene Ahnung der Idee der Natur weiter dahin, dass wir die Natur denken als das Eine *in seiner Art* unendliche, unbedingte Wesen, welches in einer und derselben gesetzmässigen, individuellen Thätigkeit sich auf Einmal in dem unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit individuell selbstgestaltet, seine eigene Wesenheit darlebend, und zwar in jedem Momente der Zeit durch alle Himmel auf unendlich bestimmte, individuelle, einmalige und einzige Weise. Betrachten wir aber ferner die sich uns in sinnlicher Erfahrung darstellende Naturthätigkeit und Naturgebilde genauer, so finden wir, dass ein jedes derselben zweckmässig gebildet ist, nach einem bestimmten Begriff. Schon die bestimmten Producte des chemischen Prozesses z. B. bilden sich nach einfachen Zahlgesetzen, wie eine Musik. So theilen sich die schwingenden Stoffe, Saiten, Stäbe, Flächen, Kugeln von selbst nach der Grundzahl harmonisch ein, wenn sie erklingen, so stellt jede Pflanze, jedes Thier einen bestimmten *Begriff* in seinem Leben dar, und die ganze innere Mannigfalt des Pflanzen- und Thierorganismus stimmt nach allen inneren Theilen wundervoll gesetzmässig zusammen, um diesen seinen Begriff lebendig zu verwirklichen. So sehen wir die Natur in den Bewegungen der Himmelkörper die reinste Geometrie in gesetzmässiger Folge aus-

üben. Dass aber insonderheit der ganze organische Prozess des Pflanzen- und Thierlebens ein System von Begriffen darstellt, das mögen wir schon daraus erkennen, weil bei aufmerksamer Naturbetrachtung die ganze Mannigfalt aller organischen Naturproducte als Ein Natursystem sich darstellt; z. B. im *Linneischen* Natursysteme, oder in dem Natursysteme, welches von *Batsch,* oder vergleichweis am vollkommensten von *Oken* aufgestellt ist. Wäre die Natur nicht ein solches Bilden nach Ideen, nach Begriffen, so möchte sie auch nach dem Reichthume ihrer Gebilde nicht in ein System von Begriffen gefasst werden. Desshalb nehmen wir auch in die geahnte Idee der Natur noch diess auf: dass sie mit eigenthümlicher Freiheit ein System von Begriffen in Einem lebendigen Natursysteme realisire, dass sie also, wie der Geist auf seine Weise thut, so auf die ihrige frei nach Ideen wirke und lebe.

Viertens, betrachten wir nun die so geahnete Idee der Natur im Vergleich mit der Idee des Geistes, die wir in der vorigen Abtheilung entwickelt haben, so finden wir beide darin entgegengesetzt, dass die Natur durchaus als ganze lebt und wirkt, dass sie alles Einzelne im *Ganzen,* durch das Ganze, als Theilganzes auf Einmal, wie in Einer Handlung, vollendet; dass dagegen der Geist als selbständiges, als selbes Wesen ist und lebt, und dass er alles Einzelne auch als *Selbständiges* für sich in einer Reihe selbständiger, freier Handlungen vollführt. Die Grundwissenschaft oder Metaphysik zeigt die Wesenheit, ja die Nothwendigkeit dieser Entgegensetzung von Geistwesen und Leibwesen oder von Vernunft und Natur in der Grunderkenntniss auf, und sie deducirt die Idee der Natur nach allen den Momenten, an welche ich soeben nach Anleitung der Erfahrung ahnungweise erinnert habe. In der Grundwissenschaft aber wird eingesehen, dass die Natur das Eine der beiden obersten Wesen in Gott ist, das andere aber die Vernunft, und dass über ihnen Gott als *Urwesen* ist. Beide, Vernunft und Natur, werden dort erkannt als die beiden inneren obersten Selbstoffenbarungen Gottes, die Menschheit aber als das innerste Vereinwesen von Vernunft und Natur, welches alles ich hier nur historisch anführe, um das Nachdenken hierüber zu wecken.

Wer indess auch nur die Ahnung der Idee der Natur aufgefasst hat, dem verschwinden jene Grundvorurtheile, welche hinsichts der Natur im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn im Schwange gehen. So das Vorurtheil, als sey die Natur nur Materie, nur todter Stoff; dann, als sey der Stoff ein bloss Bleibendes, ohne Lebenkraft. Dieser Wahn oder dieses Gespenst von todtem Stoff entspringt dem unachtsamen Geiste daraus, dass der Geist nicht an die in den einzelnen Naturproducten schlummernde Kraft denkt, weil es ja nicht seine Kräfte sind, und weil er, der Geist, nichts über selbige vermag. Was ist z. B. nach der gemeinen Ansicht todter, denn ein Stein, oder ein Krystall? So scheint es, weil seine Kräfte in ihm in Gleichgewicht stehen, und

weil der Geist, der ihn beschaut, dieser Kräfte nicht als der seinigen inne ist. Schlägt man aber an diesen Krystall, so erklingt er und beweist sofort seine innere Thätigkeit, die erweckt ist; stärker geschlagen, zerspringt er, nicht in regellosen Stücken, sondern wie nach regelmässigen Uebergängen, nach dem Durchgang der Blätter. Liegt er ruhig, so drückt er doch, weil er schwer ist, er verwittert, wiewohl langsam, oder in einen chemischen Prozess gebracht, wachen alle seine innersten Lebenkräfte auf. Was ist fester, was scheint lebloser, als ein Fels und Berg, und doch ist diese Masse nach allen Kräften und Naturthätigkeiten thätig, verwittert, ändert sich, und vergeht endlich. So scheint der menschliche Leib unänderlich derselbe zu bleiben, und nach langen Jahren erkennen wir noch diesen Menschen; und doch ist er durch und durch Leben und Gestaltung und Veränderung in jedem Momente; nur die bleibende Gesetzmässigkeit dieses Lebens wird anschaulich in der Gesetzmässigkeit der Gestalt, und nach wenig Jahren ist dieser Stoff so sehr ein anderer, als die Wellen eines Strudels im Fluss, welcher nach einigen Minuten betrachtet wird, obschon die Gestalt dieses Wirbels immerhin dieselbe zu bleiben scheint. So führt vielmehr die Ahnung der Wesenheit der Natur, welche ich hier hervorzurufen gesucht habe, zu der dynamischen Naturansicht, wo die Natur als Ein gesetzmässig lebendes Wesen erscheint, und alle Schatten des Todes verschwinden, sie führt ab von der leblosen atomistischen Naturansicht, welche ohne allen Beweis behauptet, die Natur bestehe aus unendlichvielen sehr kleinen Körperchen, die unänderlich an Gestalt und ewig todt, nur hin und her bewegt, den
44. Schein eines Lebens in der Natur erhalten. Wer die Idee der Natur ahnet, der betrachtet die Natur auch als ein an sich selbst würdiges Wesen, welches nicht etwa bloss da ist für den Geist, sondern zuerst für sich selbst, aufdass es die göttliche Wahrheit auf seine eigene gute und schöne Weise offenbare. So erscheint die Natur dem Geiste als ihm gegenüber, als ihm gegenähnlich, und als zur Vereinigung mit dem Geiste bestimmt und fähig, aber als mit dem Geiste von gleicher Wesenheit und Würde in Gott.

Fünftens, wird nun die Erfahrungerkenntniss des Naturlebens in unserem jetzigen Sinnenkreise nach ihrer Mannigfaltigkeit zu der geahnten Idee der Natur bezogen, so finden wir eine Reihe von Grundthätigkeiten, von Grundfunctionen oder Prozessen der Natur, worin die Natur ihre eigene Wesenheit darstellt. Diese Prozesse sind:

1) *Der allgemeine dynamische Prozess.* In ihm werden die Gestirne als die obersten Individuen des Himmels gebildet, in bestimmtem Zusammenhalt, Cohäsion und Condensation, in bestimmter Anziehung und Abstossung nach Schwere und Fliehkraft, und in bestimmten Bewegungen in sich selbst und gegen einander. Die Achsendrehung, die Umbahnung oder Revolution und die vereinte Herumdrehung mehrer Sterne um Eine Mitte, die man jetzt an den Fixsternen beobachtet, sind einzelne Erweise oder Producte dieses dynamischen Prozesses. Die Hauptmomente

der Kraft dieses dynamischen Prozesses sind Licht und Wärme, Magnetismus und Elektricität, welche ebenso Sonnen mit Sonnen und Erden verbinden, als auch in Sonnenstäubchen und Thautropfen noch wirksam sind.

2) *Der chemische Prozess*, wonach die entgegengesetzten Producte des ersten Prozesses sich dynamisch durchdringen, sich nach bestimmten Gesetzen mischend und entmischend. Dieser zweite, chemische Prozess, ist aus dem ersten durchaus nicht zu erklären, sondern Erweis einer neuen Grundaction der Natur, obschon alle Momente des dynamischen Prozesses ihm zu Grunde liegen, und auch während der chemischen Action mitbestimmend thätig sind. Die Erweise dieses Prozesses sind, der Form nach, bestimmter Zusammenhalt als Festigkeit und Flüssigkeit, und dann ein bestimmtes Verhalten, der Wahlverwandtschaft aller seiner Producte gegen einander. Jedes Ganze von Himmelkörpern bildet Einen grossen chemischen Prozess, so z. B. unser ganzes Sonnensystem, und darin entfaltet wieder jeder einzelne Himmelkörper, auch unsere Erde, in seinem ganzen Leben und Gestalten einen untergeordneten individuellen chemischen Prozess.

3) *Der organische Prozess*, in seinen beiden Kreisen oder Gebieten, dem Pflanzenorganismus und dem Thierorganismus, ist wiederum Zeuge einer neuen höheren Action der Natur. Denn der organische Prozess setzt den chemischen voraus, und nimmt den chemischen Prozess, sowie den dynamischen, in sich auf, aber seiner eigenthümlichen Wesenheit nach ist er ein neuer und anderer. In dem Prozess der Thierbildung ist die Natur mit allen ihren Kräften vereint thätig, und stellt darin nach der Idee des Organismus ein vollständiges endliches Gleichnissbild ihrer selbst auf, und in dem Einen grossen Ganzen dieses thierbildenden Prozesses ist wiederum ein Thiergebilde enthalten, worin alle Prozesse der Natur und alle ihre Kräfte *in vollständigem, harmonischem Gleichgewicht* nach organischen Grundverhältnissen belebt sind. Diess ist das Geschlecht der absolut-organischen Leiber, welche dann mit absolut-organischen endlichen Geistern innig vereint das *Menschengeschlecht* sind. Der Menschenleib erweist sich als das vollwesenliche, vollständige endliche Werk der Natur, als ihr vollständiges, harmonisches Ebenbild, gleichsam als den vollständigen inneren Spiegel der Natur, worin dann der Geist die ganze Natur wie in einem verjüngten Bilde beschaut, und bei hinlänglicher Entwicklung dann die ewige Idee der Natur in der leiblichen Erscheinung wiedererkennt.

Sechstens, nach dieser Idee betrachtet, erscheint also alles, was wir durch die leiblichen Sinne wahrnehmen und erkennen, als ein innerer Theil der Natur, wie sie sich in sich selbst lebendig gestaltet im Raum und in der Zeit; mithin erscheint uns das Ganze des leiblich-sinnlich Wahrgenommenen als in der Natur und für die Natur dasselbe, was uns im Geiste unsere Phantasiewelt ist. Es ist nicht die ganze Natur selbst, was wir wahrnehmen, sondern nur die Natur in ihrem inneren sich selbst

darstellenden Leben in Zeit und Raum. Die Natur selbst ist es wohl, welche alles diess frei in sich schafft, wie die Geister ihre Phantasiewelt. Sehen wir daher gleich alle endlichen Naturgebilde, auch die organischen, sogar den Menschenleib, vergehen und dahinsterben, so liegt darin keineswegs die Wahrnehmung, dass in der Natur selbst ein Wesenliches vergehe, dass die bildende Kraft der Natur selbst vergehe, welche diese endlichen Gebilde schafft, und auch jeden dieser organischen Menschenleiber vollendet. Daher ist aber auch, was wir gewöhnlich für unseren Leib selbst halten, nämlich diese materielle Erscheinung, nicht die innerste Wesenheit dieses Gebildes, sondern es ist nur die vergängliche Erscheinung der den Leib bildenden Naturkraft, von deren Vergehen keine sinnliche Erfahrung zeugt. Dadurch nun wird der oben entwickelte Gedanke vielleicht deutlich geworden seyn, dass der Geist den erscheinenden Leib, d. h. das Stoffgebilde, nicht sich als Geist gleich setzen könne, dass er ihn nicht höher anschlagen könne, als ein wesenhaftes und schönes Phantasiegebilde im Geist; denn hier zeigt sich die Unterscheidung des materiellen Bestehens eines bestimmten Products von der es bildenden unsterblichen Kraft. Hier aber kommt nun zu jener Wahrnehmung noch folgende Bestimmung hinzu: dass die den Leib bildende Kraft wohl mit der bildenden Kraft des Geistes in Vergleichung kommt, dass also die den Leib bildende Kraft der lebendigen Phantasiethätigkeit des Geistes an Wesenheit und Würde gleichsteht. Diess nun alles zur Erinnerung an die ewige, allgemeine Wesenheit der Natur.

Siebentens, betrachten wir das Ganze des individuellen leiblichen Lebens, sowie es sich mittelst der Sinne unseres Leibes kundgibt als Individuelles, so finden wir folgende Hauptmomente. Erstens, unsere Sonne, als ein selbstleuchtender Himmelleib oder Stern, gestellt gegen die Mitte der Milchstrasse, die ein System vieler Tausende solcher Sonnen bildet, von denen einige auch eine vereinte Bewegung haben, wie die neueren Beobachtungen gezeigt haben. Zweitens, unsere Erde, als einer der diese Sonne umkreisenden Planeten, und zwar als ein Planet, der in allen Hinsichten in einem mittleren, schöngemässigten Verhältnisse steht, hinsichtlich der Grösse, der Entfernung von der Sonne, der Excentricität, der Neigung der Achse, der Anzahl der Tage im Jahr gegen die Einheit eines Jahres, als der Zeit Einer Umbahnung, und die daraus sich ergebende mittlere Entgegengesetztheit der Jahreszeiten. Aber durch diese mittleren, gemässigten Bestimmtheiten des dynamischen Prozesses wird eben allein diese Erde geschickt, eine mittlere im chemischen Prozess darzustellen, und den organischen Prozess in dieser gemässigteren Temperatur zu entfalten. Ebenso zeigt sich ein mittleres Verhältniss von Land zu Wasser, welches sich annähert dem Verhältniss von 1 : 3, und eine gesetzmässige, schöne Gliedbildung des ganzen bewohnbaren Landes, indem es Eine Haupthöhe ist, welche sich, fast in Einem grössten Kreise, von der Behringsstrasse über die südliche Spitze von Amerika und Afrika

hinzieht, welche Haupthöhe wieder rhythmisch, in gleichförmig sich entsprechender Vertheilung, die Hauptwitterunggebiete der Hauptländer des Erdlandes bestimmt, und das um diesen grossen Bogen gelagerte Land ist wieder, wo es am meisten sich von einander entfernt, durch die Inselflur, durch Australien und Polynesien, unter sich verbunden, so dass diess ganze wohlgeordnete Land einen rhythmisch und symmetrisch gebildeten Schauplatz für das Leben der ganzen Menschheit abgibt. Dazu kömmt eine mässige Höhe der Gebirge, der Landebenen und der Hochgebirge, und das dadurch gegebene mittlere Verhältniss der Schnelligkeit des Rinnwassers, wodurch wieder der chemische und organische Prozess wesenlich bedingt ist *). Kein anderer der von uns beobachteten elf Planeten, die Erde miteingeschlossen, zeigt diese rhythmische Vertheilung des Wassers und Landes. Am nächsten kommt der Erde die Venus, wo man eine ähnliche Entgegensetzung des Landes bemerkt, wie auf der Erde. Aber die Gebirge sind auf Mercur und Venus viel zu hoch, als dass ein eben so schönes Verhältniss als auf dieser Erde angenommen werden könnte. Dabei hat dieser Planet der Erde auch nur Einen Mond, welcher selbst ein wesenliches Glied ist der Entfaltung des Reichthums und der Schönheit dieses Erdenlebens, da zu viele Monde störend einwirken. Daher dürfen wir behaupten, dass unsere Erde unter allen bekannten Planeten der schönste, der am meisten rhythmische und organische ist. Die genauere Betrachtung nun der Entwicklung des Lebens auf dieser Erde zeigt Spuren der früheren Epoche, dass zuerst bloss vororganische Natur auf dieser Erde belebt war; darauf folgen die Pflanzen, Thiere, zuletzt erst der Mensch; und selbst die Erscheinung des Menschengeschlechts zeigt eine innere Mannigfalt in den stufenweisen Grundverschiedenheiten, die wir durch den Namen der Rassen bezeichnen, welche Verschiedenheit in einer wesenlichen Beziehung steht zu dem ganzen Organismus des Erdlandes, wie in dem dritten Lehrstücke genauer gezeigt werden wird. Dabei begegnet uns unter anderem auch die Frage: ob das Menschengeschlecht aus Einem, oder aus mehreren Paaren entsprossen ist? Da hier von Entscheidungen der Naturphilosophie nicht die Rede seyn kann, so darf bloss gesagt werden, dass uns der Erfahrung zufolge wahrscheinlich ist, dass die Natur Menschen von verschiedenen Rassen erzeugt hatte, welche sich dann auf dem gewöhnlichen Wege der Fortpflanzung ausgebreitet haben; aber in psychologischer Hinsicht ist die Beantwortung dieser Frage dem Erstwenlichen nach gleichgültig. Denn

*) Die ausführliche Darstellung dieser neuen naturphilosophischen, auf gründliche Erfahrungerkenntniss gestützten, auch für die Philosophie der Geschichte grundwichtigen Erdansicht befindet sich im „Urbild der Menschheit" in Zeune's „Erdansichten," und im Auszuge in der „Philosophie der Geschichte" 1843. Anm. d. H.

da sich zeigt, dass die Menschen aller Rassen die Grundzüge der Menschheit gleichmässig an sich haben, so ist es auch ganz einerlei für die moralische Befugniss, ob sie aus Einem, oder aus mehreren Paaren entsprossen sind. Ja, wenn Menschen aus verschiedenen Weltkörpern zu uns gelangen könnten, so würden sie, sobald sie menschliche Bildung bewähren, von uns als Geschwister anerkannt werden müssen.

Fassen wir alles zusammen, was die Erscheinung des Naturlebens auf dieser Erde darbietet, so scheint es, dass gegenwärtig auf Erden das reine Naturleben seiner Vollkommenheit nahe sey, dass es seinen Culminationspunkt ziemlich erreicht habe, aber noch nicht ganz. Diess letztere zeigt der noch unvollendete Bau von Amerika, besonders von Westindien, und noch mehr das Land der Inselflur, wo jetzt die herrschenden Berghöhen nur in ihren Häuptern, grösstentheils als Inseln, hervorstehen, und wo von Jahr zu Jahr die Masse des Landes vermehrt wird, zwar in Mitwirkung des Korallenbaues, aber nicht allein und zumeist dadurch. Die Landbildung der Erde scheint also noch nicht ganz ihren Culminationspunkt erreicht zu haben. Dass aber das Leben dieser Erde seiner Reife nahe sey, geht schon daraus hervor, dass das Menschengeschlecht auf ihr vollsommener entfaltet ist. Auch die Neigung der Ekliptik, die durchaus eine mittlere ist, scheint hierauf hinzudeuten, denn $23^1/_2$ Grad ist ziemlich die Hälfte von 45 Grad, und diess ist wieder die Hälfte von 90 Grad, als des ganzen rechtwinkligen Gegensatzes. Wenn aber gleich das Naturleben auf dieser Erde seiner Reife nahe ist, so steht ihm doch noch eine unbeendbare Vervollkommnung bevor *durch die Kulturkunst der Menschheit;* erstlich dadurch, dass das Menschengeschlecht sich bestrebt, das ganze Pflanzen- und Thierreich auf dieser Erde gleichförmig auszubreiten, mithin die Pflanzen Asiens, Afrika's, Amerika's und der Inselflur nach Europa zu verpflanzen und umgekehrt in allen Beziehungen; zweitens, dass das Menschengeschlecht auch als Naturgebilde sich weiter ausbilden muss und sich weiter und gleichförmiger verbreiten über die ganze Erde. Diess aber kann nur erwartet werden von der höheren geistigen und gesellschaftlichen Ausbildung der Menschheit.

Nach dem soeben Erklärten darf also behauptet werden, dass auf dieser Erde dermalen in diesem Sonnsysteme das vergleichweis vollkommenste Planetenleben ist, sowohl hinsichts des Naturlebens, als höchst wahrscheinlich auch in Ansehung des Lebens der Menschheit, da sich die Art und Stufe des gesellschaftlichen Menschheitlebens nothwendig mitbestimmt nach der Art und Stufe des Naturlebens. Ob aber nicht Planeten oder Sonnen vollkommneres Leben enthalten mögen, als unsere Erde, das ist eine höhere Frage. Wenigstens sind in dem Planetenleben dieser Erde manche wesenliche Mängel aufzufinden, z. B. die furchtbaren Katastrophen der Vorzeit, allgemein verbreitete Erdbrände, verheerende, ganze Länder umgestaltende Ueberschwemmungen; und noch

jetzt können wir die Vulkane, das Versinken ganzer Länder, die ungeheuren Wüsten und die Orkane und Stürme gewiss nicht zu den Vollkommenheiten dieses Lebens rechnen. Vornehmlich aber fragt sich für den denkenden Geist, ob nicht etwa die Sonne selbst nur das vollkommene Natur- und Menschenleben in ihrem Systeme hegt. Man muss dabei den Kern der Sonne unterscheiden von ihren Lichtsphären. Darüber kann hier nichts entschieden werden, und soweit mir die Entwicklung der Naturphilosophie bekannt ist, so hat auch diese darüber noch nichts entschieden *).

Nachdem wir uns nun an die Wesenheit der ganzen Natur, und an den Organismus ihres ganzen Lebens erinnert haben, folgt die Aufgabe des *zweiten Lehrstücks: Erinnerung an die Idee des Menschenleibes und an die Grundzüge seines Organismus. Erstens,* der menschliche Leib ist der vollständige oder vollwesenliche endliche Organismus der Natur, worin die Natur sich im Endlichen selbst gleich ist, worin sie ihre ganze Wesenheit darstellt. In diesem Leibe sind alle Naturvermögen als Thätigkeiten, alle Naturprozesse, harmonisch vereint, in organischer Unterordnung und Nebenordnung, in gleichschwebender mässiger oder absoluter Temperatur, in Allübereinstimmung, oder *Panharmonie.* Also sind im menschlichen Leibe alle inneren Gegensätze der Natur entwickelt und zugleich gleichmässig vereint, so dass kein Glied keines Gegensatzes vorwaltet, und selbst kein Gegensatz über den anderen vorwaltet, dass also alle Verhältnisse dieser verschiedenen Factoren des Organismus so geordnet sind, dass sie in ihrer Zusammensetzung das Verhältniss der Identität vorstellen 1:1. Daher ist von jeher der menschliche Leib die kleine Welt genannt worden, der *Mikrokosmus*, weil alle Kräfte, Thätigkeiten, Gegensätze, Harmonien der Natur, in

*) Die strengwissenschaftliche Naturphilosophie, wie sie Krause auszubilden begonnen, lehrt jedoch, dass alle Gestirne, die zu dem angemessenen Grade der Entwicklung gekommen, von Vernunftwesen bewohnt sind, die mit einem, der Art und Stufe des Gestirns entsprechenden, höchsten Naturleibe verbunden leben. Die Naturphilosophie ist daher im Einklange mit den Ahnungen, wie sie schon in der kindlichen Seele aufdämmern, sowie mit den Vermuthungen der ausgezeichnetsten Astronomen unserer Zeit. (Man vergl. den schönen, populär gehaltenen Aufsatz von Mädler in der Cottaischen deutschen Vierteljahrschrift). Krause's philosophische Lehre eröffnet daher auch hier wieder dem Geiste das Gebiet des Unendlichen in der Natur und befreit ihn aus dem Käfig, in den ihn einige Schellingische Mystiker und Hegel's verabsolutirter Fichtianismus wieder einzusperren gedachten. Copernikus, Galilei und Kepler haben nicht umsonst das alte Weltsystem gestürzt, obgleich es unserer Zeit vorbehalten geblieben, die religiösen und allgemein-menschlichen Folgen dieser grossen Revolution der Astronomie zu entwicklen. Anm. d. H.

Eins verbunden, in ihm leben. Daraus folgt nun zunächst, dass dieser menschliche Leib auch im vollkommenen Vereinleben steht mit der ganzen Natur, und dass er geeignet ist, sein ganzes Leben harmonisch, wenn gleich perspectivisch, in sich abzuspiegeln. Dass der Leib fähig ist, alle Anwirkungen oder Affectionen der Natur von aussen auf eigene, freithätige Weise in sich aufzunehmen, und durch gesetzmässige Gegenwirkung zu erwiedern, diess zeigt sich schon der gewöhnlichen Betrachtung; denn wir sehen jedem Prozesse in der Natur bestimmte Organe entsprechen. Dem dynamischen Prozess, dem des Zusammenhaltes und der Schwere, entspricht der Nerv als Tastgefühlsinn; dem Licht aber antwortet das Auge, welches selbst ein Lichtorgan ist; der inneren Bewegung oder Schwingung antwortet das Ohr, oder besser der Gehörnerv; dem chemischen Prozess aber entspricht der gepaarte Sinn des Geruchs und Geschmacks. Daher ist dieser organische Leib geschickt, dass die Seele, die mit ihm vermählt und in ihm befangen ist, dennoch in ihm eine wahre Mitte der Natur und des ganzen Naturlebens inne hat, dass die Seele in ihrem Leibe, wie in einem treuen lebendigen Spiegel, die Natur beschaut, und da der Leib auch alle Kräfte der Natur, und zwar organisch befreit, in sich hat, und diese Kräfte theilweis zum Dienste der Seele stellt, so ist dieser Leib auch das vollkommene Werkzeug der Seele, womit sie, nach den Gesetzen der Natur und mit den freiesten, feinsten Kräften der Natur, nach Vernunftbegriffen, als Künsterin in die Natur einwirkt. So ist zwar der menschliche Leib schwer und durch die Schwere in allen seinen Bewegungen gehalten, aber er ist nicht an die Schwere gefesselt; denn er hat freie Gliederbewegung, die durch den chemisch-organischen Prozess der Nerven und Muskeln bedingt ist, welche Gliederbewegung ihn frei macht vom Gesetz der Schwere. So ist dem Menschen das Auge, das feinste optische Geräth, das Ohr und die Stimme das feinste Toninstrument, und die Hand das feinste, freieste mechanische Werkzeug, wodurch erst alle anderen mechanischen Gewalten, welche der freie Geist in der Maschinenkunst der Natur abgewinnt, geordnet, gebildet, gemässigt werden; und in der Verdauung und Ernährung zeigt sich der Leib als der feinste chemische Prozess in eigenthümlicher Freiheit und Stärke innerhalb des ganzen chemischen Prozesses der Natur.

45. *Zweitens*, wennschon der menschliche Leib das vollwesenliche Thiergebilde ist, so ist er doch nur ein Glied in dem ganzen Thierleben. Dieses ganze Thierleben aber, ist mit allen seinen Klassen, Gattungen und Arten, wie Ein grosses Individuum, worin das Menschengeschlecht nur das innerste, edelste, weil das vollwesenliche, Organ ist. Die Naturphilosophie und die vergleichende Betrachtung, die sogenannte vergleichende Anatomie und Physiologie, zeigen, wie die Natur, von den einfachsten Thiergestaltungen anhebend, einen organischen Gegensatz nach dem anderen hervorruft, ein Organ nach dem anderen bestimmt

hervorbildet und in diesem Bestreben die ganze Fülle der Thiere erzeugt, bis sie Menschenleiber aller Gegensätze entwickelt und belebt hat, alle daraus hervorgehende, diese Gegensätze darstellende und verbindende, Organe ausgebildet und sie alle in Eine schöne Harmonie gemässigt und vereint hat. Diese Wahrheit zeigt unter anderen *Oken's* Naturgeschichte, das grössere und kleinere Werk, und dessen Naturphilosophie und dann in manchen Punkten noch lichtvoller die oben erwähnte Schrift von *Carus*, *Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie*, und in Ansehung der Bildung des Knochensystems sein Werk: *über die Bildung des Skelets aller Knochenthiere*, wo der Fortgang vom Einfachen zum Zusammengesetzten, man möchte fast sagen, mit mathematischer, geometrischer Anschaulichkeit gezeigt ist. Aber die Idee von der *gleichschwebenden Harmonie aller Naturprozesse im Menschenleibe*, wonach der menschliche Leib das vollwesenliche, alle anderen Thiere enthaltende Thier ist, habe ich zuerst in meiner *Naturphilosophie*, 1803 und 1804, gelehrt und in meinen neueren Schriften ausgesprochen*). Dieser wesenliche Charakter

*) Diese wichtige und folgenreiche Auffassung des Menschen, als eines, auch in leiblicher Hinsicht, von dem Thiergeschlechte grundverschiedenen, durch die Idee der gleichschwebenden Harmonie bestimmten und desshalb in höherer Stufe ein neues, das Menschenreich, begründenden Wesens, findet sich noch klarer und ausführlicher, als in der gedachten Naturphilosophie, in den, derselben Zeit angehörigen Handschriften. Krause hat diese Lehre in allen Theilen und in allen ihren wesenlichen religiösen, moralischen und politisch-socialen Folgerungen ausgebildet. Es zeigt sich nämlich, dass auch das geistige Wesen des Menschen durch das Princip der harmonischen Synthese bestimmt ist, so dass, wie der Leib alle Naturkräfte und Elemente und alle Systeme, Functionen und Organe, welche im Thierreich allmälig aufsteigend, aber immer noch mit dem Ueberwiegen und Unterwiegen der einen, oder anderen, sich ausbilden, gleichförmig, nach der höheren Grundidee der Harmonie, in sich vereinigt, so auch der menschliche Geist alle geistigen Functionen, alle Auffassungweisen in sich vereinigt, für alle Wesen und Daseynarten, vom untersten Gebilde bis zum Urwesen, Gott, ein Erkenntniss-, Gefühl- und Willenvermögen besitzt und den Beruf hat, alle geistigen Gegensätze, wie sie sich im Leben und in der Wissenschaft hervorgebildet haben, in der höchsten Urwahrheit harmonisch zu vereinigen und zu versöhnen. Krause's Lehre hat sich auch die Lösung dieser Aufgabe in allen Gebieten zum Zwecke gesetzt und zum Theil schon strengwissenschaftlich und doch in überraschender Klarheit gelöst, so dass sich diese Lehre als ein philosophischer, religiöser, sittlicher und politisch-socialer Harmonismus darstellt. Nachdem ich in meinem „Cours de philosophie“, 1836—38, die anthropologische Grundlage dieser Lehre weiter entwickelt, habe ich in dem „Cours de philosophie du droit ou de droit naturel“, besonders in der um das doppelte vermehrten zweiten Ausgabe, nach diesen Principien die philosophische Rechtswissenschaft und die besonders practischen Lehren über Freiheit, Association, Eigenthum und das Verhältniss

der gleichförmigen Harmonie, wodurch unser organischer Leib des Geistes würdig wird, zeigt sich am lichtvollsten durch die Vergleichung des menschlichen Leibes mit solchen Thiergebilden, die ihm anscheinend die nächsten sind, mit Affen, Pferden, Stieren, Hunden. In allen diesen untergeordneten Thiergebilden zeigt sich das Ueberwiegen, oder Unterwiegen bestimmter Theilsysteme und Organe, und zwar zeigt sich diess schon auch dem nicht wissenschaftlich gebildeten Betrachter durch den Knochenbau, die Stellung und den Gang. Dagegen jener harmonische Grundcharacter des menschlichen Leibes bewährt sich schon äusserlich in der Gestaltschönheit, in der Schönheit der ruhenden Gestalt der Glieder und in der Schönheit der Stellung, Geberdung, Bewegung der einzelnen Glieder und des ganzen Leibes, und eben in dieser dem menschlichen Leibe einzig eigenen Schönheit erscheint wiederum die Würde der leiblichen Erscheinung des Menschen, und es ist an dem menschlichen Leibe die erhabenste und die kunstreichste Geometrie ausgeübt, in diesem Leibe erhebt sich die Natur zu der zusammengesetztesten Schönheit in reichsten Gestalten. In der vororganischen Natur herrscht die gerade Linie vor dem Kreise und der Kugel und in der Bewegung

des Staates (Rechtstaates) zu den übrigen gesellschaftlichen Institutionen, der Religion, Wissenschaft, Unterricht u. s. w. abgehandelt. Es ist wohl diese durch Krause's Lehre möglich gewordene, nach organisch-harmonischen Principien ausgeführte und zugleich in's Leben eingreifende Behandlung der Rechtsphilosophie, was dem Werke eine so ausgedehnte Verbreitung vermittelst mehrfacher Uebersetzungen in verschiedene Sprachen verschafft hat. Möchte nun auch bald in Deutschland, wo die pantheistische Selbstbewusstseynlehre, die aller wahrhaft religiösen, sittlichen und organisch-socialen Principien baar und ledig ist, schon zu lange die kräftigsten Geister in einem dialectischen Gewebe verrenkter Kategorien gefangen hält, Krause's eben so tiefe, in strenger Wissenschaftlichkeit aufgestellte, als für das Leben fruchtbare Lehre ein Gegenstand gründlicherer und allgemeinerer Prüfung werden!

Was die neue Auffassung des Menschen von der leiblichen Seite betrifft, so ist dieselbe von einem langjährigen Freunde Krause's, von Carus in Dresden, zuerst philosophisch und anatomisch in ihrer Wahrheit nachgewiesen worden. (S. dessen: „Vergleichende Anatomie und System der Physiologie".) Später haben sich auch die Philosophen Schulze, Ehrenberg, Wagner zu der Ansicht bekannt, dass der Mensch nicht die höchste Stufe des Thierreichs, sondern ein besonderes Reich bildet. Was die Classification des Thierreichs anbetrifft, so machen wir besonders auf Kaupp's Werk: das Thierreich u. s. w. aufmerksam, indem darin von dem Verfasser ein natürliches System nach Grundsätzen aufgestellt ist, die mit Krause's philosophischen Principien am meisten übereinstimmen, die jedoch diesem Naturforscher nicht haben bekannt seyn können. Kaupp hat sich auch in dem angeführten Werke zu der Ansicht von Carus u. A. bekannt, nachdem er in einer früheren Schrift noch der gewöhnlichen Lehre gehuldigt hatte. Anm. d. H.

der Gestirne der Kugelschnitt; in der Pflanzenwelt treten die einfachen krummen Linien heraus und die einfache Flächenbildung. Aber in der äusseren Erscheinung des menschlichen Leibes ist keine gerade Linie, keine geradlinige Ecke, kein Kreis, keine Kugel, und überhaupt nur in einer einzigen Richtung finden sich an diesem Leibe krumme Linien von einfacher Richtung, nämlich bloss in der senkrechten Durchschnittlinie, wenn man vom Haupt über die Nase und Mitte der Lippen hinabgeht, da ist das Profil aus vielen einfachen krummen Linien zusammengesetzt. Alle anderen Linien am menschlichen Leibe sind doppelt-krumm, lineae duplicis curvaturae, welche nicht auf Ebenen aufliegen. So die schöne Schwunglinie des zur Seite gedrehten Rückgrates, die Linie an der Bildung des Auges, an den Nasenflügeln, Lippen, alle Linien, die an der Hand vorkommen. Nicht einmal der Augapfel ist eine vollständige Kugel, sondern eine abrunde Gestaltung, und am ganzen menschlichen Leibe ist keine einfach krumme Fläche, sondern lauter krumme Flächen von höherer Ordnung. An den anderen Thieren finden sich allerdings einzelne überaus schöne Theile und Theilgestaltungen, und zwar durch das ganze Thierreich hindurch. Auch Anmuthschönheit oder Grazie im Einzelnen kann manchem Thiere, auch dem einfachsten, in Haltung, Geberdung, Gang, Gliedbewegung, nicht abgesprochen werden. Aber die Gesammtschönheit und die Panharmonie der Schönheit fehlt allen Thieren gänzlich, und die Thierschönheit hält sich überhaupt auf niederen Stufen. So findet sich bei den einfachsten Thieren, bei den Weichthieren, schöne, einfache vegetabile Gestaltung in Strahlform, Kreisform, Ellipsenform, Plattform, und einzelne Theile des menschlichen Leibes mag man wohl in der Schönheit der Bildung mit einzelnen Theilen verschiedener Thiere vergleichen, wie *Kampe* die Schenkelbildung des Menschen und die der Hüften der Schenkelbildung der Stuten verglichen hat. Aber auch an diesen einzelnen Theilen ist die Schönheit des Menschenleibes eine höherartige. Alles diess zusammengenommen, wird Ihnen der Satz begründet erscheinen: *dass der menschliche Organismus mit jedem Organismus des Thieres unvergleichlich ist,* dass der menschliche Organismus gar nicht in Einer Reihe steht mit allen anderen Thieren, sondern von ihnen *dem Begriffe, der Idee nach verschieden ist.* Wenn demnach einige Naturforscher behauptet haben, das menschliche Geschlecht sey eine Affenart, und nur nach und nach habe sich das Menschengeschlecht auch in geistiger Hinsicht vor allen anderen Affen zuvorgethan, so beruht diese Behauptung vielmehr auf gänzlicher Misskenntniss des eigenthümlichen Baues und der eigenthümlichen Idee des Organismus des menschlichen Leibes. Aber hieraus ergibt sich auch noch eine andere wichtige Folgerung, dass nämlich das Menschengeschlecht nur *Eine Gattung* ist, welche keine Artverschiedenheiten, wie andere Thiergattungen, in sich begt; denn wäre das Letztere, so wäre die Idee des Panharmonismus eben dadurch verneint. Denn von demjenigen, was da vollständig ist,

was vollkommen ist, kann es nicht verschiedene Arten geben. Wie verschieden also auch die äussere Erscheinung der unterschiedenen Menschenrassen seyn mag, wovon bald weiter die Rede seyn wird, eine wesenliche Artverschiedenheit begründet sie unmöglich, und es beruht schon auf einem Missverständniss der Natur, wenn man behauptet, dass die Neger, Mongolen, oder amerikanischen Wilden, gegen uns genommen, von niederer Art seyen. Wenn aber gleich die Idee des menschlichen Leibes die der Vollkommenheit ist, so ist hiermit keineswegs behauptet, dass die Menschengattung auf dieser Erde die ganze Vollkommenheit und Schönheit schon an sich trage, sondern es wird nur behauptet, dass auch die Menschengattung dieser Erde von der Natur nach dieser Idee gebildet sey, versteht sich so vollkommen, als es nach der Stufe dieses Planetenlebens auf dieser Erde möglich ist. Denn so grosse Bewunderung auch der Bau und die Schönheit unseres menschlichen Leibes verdient, so sind an ihm doch noch Einzelheiten zu finden, die mit der reinen Idee der gleichwesenlichen Vollwesenheit nicht zusammenstimmen. Diess kann man schon daraus sehen, dass die plastischen Künstler, welche von der Idee der menschlichen Schönheit begeistert sind, den Menschenleib idealisiren, nicht nur in den Umrissen und Gestaltungen, sondern darin, dass sie manche Theile ganz weglassen, dass sie z. B. ihren Göttergestalten keine Zähne geben, zum Theil auch den Haarwuchs von Göttergestalten entfernen und anderes mehr. Aber es erhellet auch die Abweichung dieses Menschenleibes von dem reinen Ideal durch die innere Erfahrung eines Jeden in Ansehung der leiblichen Triebe; indem eine überwiegende Neigung zur Geschlechtlust, verbunden mit einer überwiegenden Neigung zum Fleischessen, dieser Menschengattung nicht abgesprochen werden kann. Diess aber ist ein Uebermass, also der Naturidee selbst zuwider. Dieser Punkt ist überaus wichtig in psychologisch-moralischer Hinsicht, weil sich danach das richtige Verhalten des Geistes bestimmen muss, insofern er den überwaltenden Trieb des leiblichen Lebens durch Vernunft, selbst der Idee der Natur gemäss, zu beschränken befugt ist*).

Drittens, lassen Sie uns nun, übersichtlich, *den Bau des Leibes*

*) Im Hefte steht noch folgende Ausführung:

3. Jeder Menschenleib ist Ein seiner ganzen Bildung, seinem ganzen Leben nach selbständiges, ganzes, vollwesenliches Gebilde, auch dem Raume nach selbständig und keinem anderen verwachsen. Aber dennoch:

a) Im Leibe der Mutter, als Keimling, ist selbiger mit dem Leibe der Mutter innig verbunden, durch das Blut in der Gebärmutter, obschon nicht mit dem Leibe der Mutter verwachsen.

b) Im Leibe der Mutter wachsen auch vereint mit einander Zwillinge, Drillinge, Vierlinge, welche auch nach der Geburt auffallende Lebenähnlichkeiten und die zartesten und innigsten Lebenverbindungen (Sympathien) zeigen.

betrachten nach seinen einzelnen Theilen und Gliedern und zwar: 1) nach der *Gesammterscheinung* des Leibes von aussen. Da stellt sich der Leib dar als ein wohlgeordnetes, gleichmittig gebildetes Ganzes, d. h. als rhythmisch und als symmetrisch gestaltet; *rhythmisch*, in gesetzlicher Aufeinanderfolge seiner Glieder, *symmetrisch*, in der gleichmässigen Austheilung von der gemeinsamen Mitte aus. So ist z. B. der Arm rhythmisch gebildet in gesetzmässiger Folge; auf den Oberarm folgt in wohlgemessener Länge der Unterarm, darauf wieder in schön abgemessenem Verhältniss die Hand. Symmetrisch aber ist der Leib gleich von der Mittellinie des Leibes an, wo von vorn die Glieder gleich ausgetheilt sind von dieser Linie, z. B. die Augen in gleicher Entfernung zur Seite und in gleicher Höhe. Betrachten wir nun diesen rhythmischen und symmetrischen Bau des Leibes genauer, wie er sich an uns zeigt.

a) *Von oben nach unten* angesehen, da zeigt sich die rhythmische Zweitheilung an Kopf und Rumpf, oder wie man auch sagen kann, in Haupt und Gegenhaupt. Denn diese beiden Theile sind von da an, wo die Wirbelsäule am Hinterhauptloche eingelenkt ist, gegenseitig von diesem Mittelpunkt an symmetrisch. Aber diese Symmetrie ist verdeckt für den gewöhnlichen Blick, und sie ist rhythmisch abgeändert, mannigfaltig. Dass aber der Bau des Kopfes, von der genannten Stelle an, dem Bau des Rumpfes nach allen Haupttheilen entspricht, diess zeigt sich schon am Knochenbau des Hauptes und Rumpfes, wenn man nur darauf Rücksicht nimmt, dass nach dem Charakter des Rumpfes die Knochen mächtiger sind, an Grösse überwiegen, und dass sie mehr freie Gelenkung oder Articulation haben, als die Knochen des Hauptes. Es ist jetzt sogar anatomisch erwiesen, uud durch das ganze Thierreich durchgeführt an Thieren, bei denen die Theilung in Kopf und Rumpf sich findet, dass der Schädel eine nur mehr ausgedehnte und in die Breite ausgewachsene Wirbelsäule ist. Kopf und Rumpf haben entsprechende Gliedmassen, die Unterkinnladen entsprechen den Armen, die Oberkinnladen den Beinen;

c) Im Leibe der Mutter verwachsen zwei oder mehrere Keimlinge bis jetzt auf dieser Erde nur selten und nur ausnahmlich; so zwar, dass sie

α) bloss das Hautorgan gemeinsam haben,

β) dass sie einzelne Theilsysteme theilweis gemeinsam haben, eines, oder mehrere, das Nervensystem, Muskelsystem, Blutsystem, Dausystem. So Ritta Christina, die im Jahre 1829—30 gezeigten siamesischen Knaben u. s. w.

Ein Theil dieser Vereinbildungen mehrer Leiber von demselben und von getrennten (?) Geschlechtern scheint sich auf wesenliche (nicht krüppelige oder missgeburtliche) Theilideen der organischen Natur, für bestimmte Lebenperioden eines Himmelleibes (Gestirns) gültige, zu beziehen. (Das Fragezeichen ist von Krause selbst gesetzt und bei diesem ganzen letzten Satze ist hinzugefügt: weiter zu untersuchen und genauer zu bestimmen).

Anm. d. H.

und auch die verschiedenen äusseren Regionen des Schädels haben Aehnlichkeit mit den verwandten Regionen des Knochenbaues des Rumpfes; z. B. die Region der Augenhöhlen mit der Region der Nieren. Was aber die Gliedmassen des Hauptes betrifft, so sind diese freilich in ihrer Articulation eigenthümlich gebildet, sie sind mehr nach innen hineingenommen und von Häuten und Muskeln umschlossen, dagegen die Gliedmassen des Rumpfes frei und mächtig hervorgewachsen sind, als freibewegliche Arme, Schenkel und Beine. Aber Kopf und Rumpf sind sich wesenlich entgegengesetzt, dass in dem Haupt das Nervensystem seine überwiegende Seite hat und sein Centralorgan, das Hirn, und dass also auch am Haupte die nach aussen möglichen höheren Sinnnerven und Sinnglieder sich finden, dahingegen die Nerven des Rumpfes mehr der inneren Sinnlichkeit und Empfindung dienen und der äusserlichen Bewegung der Brust und der Gliedmassen. Dagegen aber überwiegt umgekehrt im Rumpf das Muskelsystem und das Knochensystem, sowie das System der Gefässe, das im Herzen dort sein Centralorgan hat, sowie das Athmungsystem und das System der Ernährung und der Geschlechtverrichtung. Betrachten wir

b) *den Leib von vorn nach hinten* oder in der Dicke, so findet eine noch mehr abgeänderte Symmetrie statt; denn von der Wirbelsäule an und der entsprechenden äusseren Seite des Schädels, verhält sich der ganze Leib nach vorn hin umfassend und einschliessend und seine Organe entfaltend, so dass der Leib nach der Vorderseite gleichsam offensteht, mit dem Gesicht, der Brust und dem knochenlosen Unterleibe. Nach hinten aber ist er sorgfältig geschlossen, auf ähnliche Weise, wie ein Blatt, welches anfänglich zusammengefaltet ist, und dann nach Einer Seite sich erschliesst. Daraus entspringt das wesenliche Verhältniss des Leibes, wonach seine Vorderseite zu Aufnahme aller Einwirkungen der Aussenwelt geeignet ist, ebenso zu Gegenwirkung von dieser Seite her nach aussen und zur Vereinigung in der leiblichen Liebe. Schon *Plato* betrachtet von dieser Seite den Leib des einzelnen Menschen wie nur Eine Hälfte, welche durch Vereinigung der Leiber von der Vorderseite in Einen ganzen Leib vollendet werden müsse, so dass erst Mann und Weib in der Vereinigung Ein ganzer, in sich befriedigter Leib sey.

c) *Nach der Breite* angesehen, erscheint der menschliche Leib, von der Vorderseite und von der Hinterseite betrachtet, vollkommen symmetrisch oder gleichmittig, und zwar nur nach Einer Mittellinie hin, weil alle Organe, deren Bau sichtbar ist, entweder gepaart sind, oder doch aus zwei gleichen Hälften bestehen, in jedem Fall aber von jenen Linien an gleich ausgetheilt sind. So sind Augen und Ohren symmetrisch ausgetheilte, gepaarte Organe, dagegen Nase, Lippen und Herz z. B. bestehen aus zwei ähnlichen Hälften, welche symmetrisch zusammengefügt sind. Diese vollkommene Symmetrie des menschlichen Leibes nach der Bauart wird in dem inneren Bau etwas abgeändert, vornehmlich durch

die schiefe Lage des Herzens und des Magens, sowie durch die Verschiedenheit der Mächtigkeit und Grösse mehrer anderer Organe, z. B. der Leber. Aber im Allgemeinen und Wesenlichen ist auch darin wieder Symmetrie behauptet. Diess ist die Betrachtung des menschlichen Leibes nach der äusseren Erscheinung. Sehen wir nun

d) *auf den organischen inneren Bau des Leibes.* Der menschliche Leib besteht aus mehren Theilorganismen oder Theilsystemen, deren jedes eine bestimmte eigenthümliche Lebenthätigkeit hat, sowohl für sich, als auch in der Wechselwirkung mit allen anderen Systemen, sowie eine bestimmte Verrichtung oder Function in Ansehung des ganzen Leibes. Alle diese Theilsysteme des menschlichen Leibes sind durch und durch mit einander verbunden, sie durchdringen sich überallhin, auch dem Raume nach, und durchwachsen sich in dem ganzen Bau des Leibes. Jedes dieser Theilsysteme umschlingt, so zu sagen, jedes andere, und jedes trägt in Vereinwirkung mit allen anderen ein Wesenliches bei, die Idee des ganzen menschlichen Leibes zu verwirklichen. Dieses System nun ausführlich zu schildern, das liegt ausserhalb des Planes der psychischen Anthropologie, aber soviel muss ich hier davon erwähnen, als für irgend eine der folgenden Betrachtungen späterhin vorausgesetzt wird.

Zuvörderst also, das *Gefässsystem* besteht in dem Blutsystem und dem Lymphsystem und entfaltet sich als System der Blutadern und der Saugadern. Die Saugadern führen dem Leibe zunächst den Nahrungsaft zu, welcher aus Speise und Getränk und aus dem, was in die Lunge und durch die Haut eingesogen ist, besteht. Dieser Nahrungsaft wird dann in die Blutmasse aufgenommen und durch den chemisch-organischen Prozess dem Blute angeähnlicht, assimilirt. Aber die Lymphgefässe hauchen auch das Ueberflüssige aus. Eine Vereinbildung aus den Blutgefässen und Sauggefässen sind die Drüsen. Das Blutgefässsystem hat ein Mitteorgan, ein Centralorgan, das Herz, welches zugleich der stärkste Muskel ist und vorzüglich die Bewegung des Bluts bedingt, jedoch nicht allein. Demnach ist das Herz insofern ein dem Leben erstwesenliches Organ, ob es gleich nicht so innerlich ist, als das Gehirn. Die Lunge ist sowohl für die vollkommene Zubereitung des Blutes durch Vermischung mit der äusseren Luft wesenlich, als sie auch ein wesenliches Aussonderungorgan ist und dann dasjenige Organ, welches die Stimme und die Tonsprache grundbedingt. Das Blut ist als wesenlich zum Organismus gehörig zu betrachten, aber gleichsam als das Chaos, woraus sich ursprünglich der thierische Organismus bildet, und sich allaugenblicklich durch die Ernährung erneuert. Wie sich überhaupt verhält das Wasser zum ganzen Leben der Erde, so verhält sich im engeren Kreise das Blut zum Thierleben.

Das *Nervensystem* ist im thierischen Leben das innerste und das grundbestimmende Gebilde. Es besteht aus der zartesten weichsten Masse, welche sowohl in Form von Fäden, als auch in knotenähnlichen

Anhäufungen oder Ganglien, in denen Fäden sich verschlingen, den ganzen Leib durchdringt. Die Nerven sind durch feste Häute geschützt, und die grössten, welche der Mitte dieses Systems näher sind, durch Knochen beschirmt, durch eine Wirbelsäule und den Schädel, oder sie sind tief in das Innere des Leibes verborgen, und von Knochen gestützt, wie das Sonnengeflecht. Die allgemeine Form des Nervbaues ist durch das Gesetz bestimmt, welches bei keinem anderen Systeme statthat: dass alle Nerven mit allen Nerven in allseitiger Verbindung stehen, indem ihre Fäden allseitig mit einander verflochten sind und so auch alle Ganglien unter einander verbinden. Das Nervensystem des Hauptes hat sein Mitteorgan oder Centralorgan der hinteren Seite im Hirn, aber die vordere Seite des Hauptes hat mehre getheilte vorwaltende untergeordnete Centralorgane in der Ausbreitung der Sinnnerven, die eben da ganz besonders ausgebildet und entfaltet sind, wo sie von ihrer Verbindung mit dem Hirn am weitesten abstehen, wie z. B. der Gesichtnerv im Augapfel, der Geruchnerv und die übrigen, in der Nase u. s. f., und eben darin bewähren diese untergeordneten Organe ihre Selbständigkeit. Das Nervensystem aber des Rumpfes oder des Gegenhauptes hat sein hinteres Centralorgan in dem Nervenmarke der Rückenwirbelsäule, sein vorderes Centralorgan im Sonnengeflecht unter dem Magen. Aber unter allen diesen Organen herrscht das obere und hintere Centralorgan, das Gehirn, vor, mit welchem alle anderen Theile des Nervensystems im gesunden Zustande in Vereinigung stehen müssen. Dadurch ist es bedingt, dass alle Zustände aller anderen Nerven unter sich und mit dem Ganzen in dem Centralorgane des Gehirns verbunden sind und dort in das Ganze aufgenommen werden.

46. Die Lebenverrichtung des Nervensystems ist eine doppelte: erstens, die *Empfindung*, d. i. dass die Anwirkung jedes anderen Theilsystems des Leibes als Affection in die bestimmten Thätigkeitzustände der Nerven aufgenommen werde und darin gleichsam sich abspiegele, dass also z. B. der Gesichtnerv die Lichtanwirkungen in sich aufnehme und in seinem Zustande darstelle; dass dann aber auch die bestimmten Thätigkeiten aller äusseren Gegenstände, die den Leib umleben, als äussere aufgenommen werden, dass ebenso z. B. der Gehörnerve in seinen bestimmten Schwingungen, als in einer ähnlichen Bewegung, abbilde die Schwingungen äusserer, ausser dem Leibe bewegter Stoffe. Aber die zweite Lebenverrichtung der Nerven ist ihre *Gegenwirkung*, dass sie Affectionen, die sie empfangen und empfinden, durch die eigene Thätigkeit gleichsam verarbeiten und sich anähneln, wie z. B. wenn das Bild der Sonne das Auge afficirt und das Auge geschlossen wird, so verarbeitet gleichsam der Sehnerv diess Licht, ändert es der Farbe und Gestaltung nach um, bis es verschwindet. Besonders äussert sich die Thätigkeit der Nerven als Gegenwirkung, Reaction, dadurch, dass der erregte Nerv wiederum einen Muskel erregt oder reizt und

auf solche Weise die Gliederbewegung des Körpers hervorbringt und richtet.

Neben dem Nervensystem und mit ihm verbunden ist das *Muskelsystem.* Auch diess ist durch den ganzen Leib ausgetheilt. Die Grundform des Muskellebens ist die Faser oder Fiber; jeder Muskel besteht aus einzelnen Muskelfasern, die in den verschiedensten Anordnungen und Formen neben und gegen einander gelagert sind. Diese einzelnen Fasern nun ziehen sich, zunächst durch den Nervenreiz veranlasst, zusammen, und bringen durch die Gesammtwirkung der Zusammenziehung aller einzelnen die Verkürzung des ganzen Muskels zuwege, wodurch dann die Bewegung zunächst der Muskeln selbst, dann der mit ihnen verbundenen Glieder gesetzt ist. Von dieser Zusammenziehung der Muskelfasern und der ganzen Muskel hangt zunächst die unwillkürliche Bewegung der inneren Organe ab, die Bewegung der Gefässe, also mittelbar die Bewegung und der Umlauf des Blutes, vornehmlich die Bewegung des Herzens und der Schlagadern, aber auch die Bewegung der Saugadern, und die regelmässige, wurmförmige Bewegung der Gedärme. Ebenso ist davon abhängig die halb willkürliche Bewegung des Athmens, dann aber die äussere Bewegung der vorzüglichen Bewegglieder oder sogenannten Extremitäten, welche vornehmlich bestimmt sind, auch den ganzen Leib aus der Stelle zu bringen; zuvörderst die Bewegung der Bewegglieder des Hauptes, der Kinnladen und Zunge, dann des Rumpfes. Aber bei dieser Gliederbewegung werden die Muskeln von dem Knochenbau unterstützt, und die Bewegung ist mitbedingt durch Sehnen und Bänder und deren Anordnung, nach den Gesetzen des Hebels. Gewöhnlich schreibt man den Muskeln vorzüglich die Reizbarkeit zu, die Irritabilität, als die Fähigkeit, zu organischer Zusammenziehung ihrer Fibern gereizt zu werden, aber diese Erregbarkeit des Muskels erscheint als bedingt durch die höhere Erregbarkeit des Nerven, welcher wiederum den Muskel erregt.

Ferner, das *Knochensystem,* das Skelet. Diess zeigt in seiner anfänglichen weichen Beschaffenheit die grösste Aehnlichkeit mit den Muskeln, in seinem faserigen und strahligen Grundbau. Aber diese Aehnlichkeit verschwindet im Knorpel und mehr im verhärteten Knochen, weil da die Fibern erdig sich verfestigen. Die Knochen gewähren allseitig zunächst innere Stütze und Haltung, sie machen auch die Grundlage der Schönheit der Gestalt des Leibes aus und der Bewegung; dabei beschirmen sie die edleren inneren Theile, besonders die Nerven, und dienen bei der Gliedbewegung, um dieser Bewegung Bestimmtheit, Festigkeit, Haltung und selbst mechanischen Nachdruck zu geben. Die Knochen sind durch die Beinhaut und die sich daraus bildenden Bänder und Gelenkkapsel unter sich verbunden und durch Sehnen und Bänder auch mit den Muskeln.

Ferner, *das der Verdauung gewidmete System* besteht aus dem

ganzen Verdauungkanal, dem Schlund, der Speiseröhre, dem Magen, den Gedärmen, dann aus dem Gekröse, einer faltigen Haut oder Fortsetzung des Bauchfelles, worin die Gefässe und Nerven der Gedärme und die Gekrösdrüsen sich befinden. Dann gehören zu dem Verdauungsysteme folgende wesenliche Organe: die Speicheldrüse des Mundes, die grosse Bauchspeicheldrüse oder Pankreas hinter dem Magen, die Leber, welche die Galle liefert, welche dem werdenden Nahrungsafte zum Gährungmittel dient, dann die Milz, deren Verrichtung man noch nicht genau kennt, welche aber wahrscheinlich die Absonderung der Galle vorbereitet. Die Galle nun und der Speichel des Pankreas ergiessen sich gleich neben einander in eigenen Röhrchen in den Zwölffingerdarm, der dem Magen am nächsten ist. Die an allen Wänden der Gedärme offenen Sauggefässe saugen aus dem Brei der nach und nach verdauten Speisen den Saft ab, welcher dem Organismus des Leibes schon chemisch angeähnelt und dadurch zur Ernährung des Leibes geschickt gemacht worden ist, den Nahrungsaft oder Chylus. Dieser durchgeht nun in den Sauggefässen die Gekrösdrüsen, wird mit der übrigen Lymphe der Saugadern vermischt und geht durch den Hauptstamm des Saugadersystems in die linke Schlüsselbeinvene, dann weiter mit dem Venenblute in Herz und Lunge und von da, dem Blut angeähnlicht, in die ganze Blutmasse über. Ferner die für das Leben des Leibes wesenliche Absonderung und Aussonderung erfolgt theils, was das Flüssige betrifft, als Ausdünstung, hauptsächlich mittelst der Lungen, dann aber auch mittelst der inneren und äussern Haut des Leibes. Diese Ausscheidung ist, sowohl dampfförmig, als flüssig. Flüssig zunächst als Schweiss der inneren und äusseren Haut, hauptsächlich aber als Harn, mittelst des besondern Harnsystems, dessen Hauptorgan die Nerven sind, wo der Harn ausgesondert wird, dann die Organe der Ansammlung und der Ausführung, die Blase und Harnröhre.

Ein besonderes System von Organen ist der Zeugung gewidmet, sowie der Ernährung und ersten Pflege des Kindes. Auch diess System wird sehr frühzeitig von der Natur auszubilden angefangen, aber seine volle Reife erlangt gerade dieses System zuletzt, am Schlusse der reifen Ausbildung des erwachsenen Leibes und aller seiner Theilsysteme. Dieses der Zeugung und dem Geschlechte gewidmete System hat bei allen Menschenleibern eine grundwesenlich gleiche Grundlage; es bildet aber diese Grundlage auf eine entgegengesetzte, entgegengesetzt-ähnliche Weise aus, innerhalb des Geschlechtgegensatzes des männlichen und weiblichen Leibes. Auch erlangt das System der Geschlechtorgane in beiden Geschlechtern seine eigenthümliche, selbständige Ausbildung, ohne dass dabei das eine Geschlecht des anderen bedarf. Aber die Vollendung dieses Sexualsystems, d. i. seine vollständige Ausbildung, kann es nur erlangen in dem bleibenden Vereinleben mit einem Leben des entgegengesetzten Geschlechtes, wovon im nächsten Lehrstücke, wo wir

auch die Gegenheit des männlichen und weiblichen Leibes betrachten werden, das Nähere vorkommen wird.

Endlich ist noch zu betrachten ein *sehr vollkommen ausgebildetes Organ oder System, die Haut,* ein Organ, welches den ganzen Leib von innen und aussen überzieht. Die Haut ist ein universales, harmonisches Organ, indem es die zartesten Ausbildungen, Enden des Gefässsystems, des Nervensystems und des Muskelsystems in sich aufnimmt, in einem so feinen Gewebe, welches mit blossen Augen nicht zu erkennen ist. Die inneren Häute sind zugleich zur Ausscheidung wesenlicher Säfte bestimmt, aber die äussere Haut vermittelt, mässigt und sänftigt die Einwirkung der äusseren Naturkräfte mit dem Leibe. Auch vollendet die Haut die Schönheit der ganzen menschlichen Gestaltung, indem sie alle schroffen Uebergänge zwischen Knochen und Muskeln und Gelenken auf schöne Weise mildert, und so die einzelnen Glieder in Ein harmonisches Ganzes verbindet. Endlich sind alle einzelnen Theilsysteme und deren Hauptorgane von einem organischen faserigen Gewebe durchzogen, dem Zellgewebe, welches zugleich mit schleimartigen Flüssigkeiten, insbesondere aber mit gasartigen Flüssigkeiten gefüllt und gleichsam aufgeblasen, ausgedehnt ist; auch das Zellgewebe trägt zur Abrundung der Schönheit der Gestalt mit bei.

Weiter darf ich hier nicht unbemerkt lassen, dass an dem ganzen Bau des menschlichen Leibes sich sehr merkwürdige *Zahlverhältnisse* zeigen, theils die Anzahl und Theilung der Organe betreffend, theils auch die Grösseverhältnisse der Raumerstreckung bestimmend, die Verhältnisse nach Länge, Breite und Tiefe, und auf diesen Zahlgesetzen sehen wir ganz vorzüglich die Schönheit der Erscheinung des menschlichen Leibes beruhen; dahin gehört das Gesetz der Zweitheilung, das dyadische Gesetz, in Ansehung aller Hauptorgane, verbunden mit der symmetrischeu Austheilung von Einer Mitte aus. Dann die Fünftheilung an den Händen der Arme und Beine, an den Füssen. Ebenso findet sich sehr oft die Sechstheilung, so in den 4 mal 6 oder 24 Wirbeln, wovon 7 Halswirbel sind, 12 Brust- oder Rückenwirbel und 5 Bauch- oder Lendenwirbel. Und in der Knochenlänge der Beweglieder finden sich auf ähnliche Weise, wie in der Musik, die Grundzahlen 2, 3, 5, u. s. w. räumlich dargestellt. Doch dieser Gegenstand kann hier nicht weiter erörtert werden.

Viertens: Uebersichtliche Betrachtung der Vermögen, Thätigkeiten, Kräfte und Triebe des Leibes.

1) Das *Vermögen* des Leibes ist ursprünglich Eines, das Vermögen zu leben, d. i. den Begriff des Leibes in der Zeit in Wechselwirkung mit der äusseren Natur zu gestalten, zu verwirklichen. Sofern nun dieses Eine Vermögen des Lebens des Leibes in der Zeit ursachlich ist, sofern es wirkt, ist es die Eine Lebenthätigkeit, sofern aber das Vermögen des Lebens als mögliches wesenlich bezogen ist zu der Wirklichkeit, insofern ist das Lebenvermögen der *Lebentrieb*, und sofern die *Lebenthätigkeit*

mit bestimmter Stärke gesetzt ist und wirkt, ist das Lebenvermögen die *Lebenkraft.* Sofern der Zweck und das Werk des Lebenvermögens das individuelle Bilden und Gestalten des Stoffes in Raum und Zeit ist, insofern ist es das *Bildungvermögen* oder das Vermögen der organischen Gestaltung. Sofern das Vermögen wirksam ist, ist es die Bildungthätigkeit, und sofern das Bildungvermögen als ewiges, mögliches, auf das Wirkliche bezogen wird, ist es Bildungtrieb, nisus formationis, sofern es aber der Grösse nach bestimmt ist, Bildungkraft.

Betrachten wir nun genauer die Thätigkeit und den Trieb des Lebens, so finden wir daran sowohl *Empfänglichkeit* als *Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung.* Die Empfänglichkeit oder die Fähigkeit, angewirkt, afficirt zu werden, die Receptivität, oder Passivität, entspringt aus dem organischen Verhältnisse des Leibes nach innen und aussen; denn der Leib ist nach innen ein organisches Ganzes, ein System von Systemen; demnach wird der ganze Leib und jedes System empfänglich gedacht werden müssen für die Anwirkung und Einwirkung aller anderen Organe und Theilsysteme, d. i. der Leib hat innere Receptivität, Empfänglichkeit. Da aber der Leib auch in steter Wechselwirkung nach aussen gebildet wird und lebt, so ist er auch empfänglich nach aussen, er wird stetig angewirkt, afficirt durch alle äusseren Naturthätigkeiten und Kräfte. Zweitens ist die Thätigkeit wesenliche *Selbstwirksamkeit*, Spontaneität, wonach die Lebenthätigkeit den Leib selbst bestimmt nach innen, nach ihrem eigenen Gesetz, und auch von ihrer Seite alle den Leib umgebende Naturdinge *anwirkt* oder afficirt, so dass auch die äusseren Naturdinge Empfänglichkeit haben für die Einwirkung des organischen Leibes auf sie. Nennen wir nun jede Thätigkeit, in welcher das thätige Wesen sich selbstbestimmt nach seinem eigenen Gesetz, eine freie Thätigkeit, so müssen wir zugestehen, dass der organische Leib auch freithätig ist auf seine eigene Weise, versteht sich, gesetzmässig, nach seinem eigenen inneren Gesetze und in Uebereinstimmung mit dem ganzen Naturgesetze, welchem sein organisches Leben als ein Theilgesetz untergeordnet ist. Damit aber wird keineswegs behauptet, dass die den Leib bildende und belebende Thätigkeit in dem Sinne frei ist, wie der Geist, dass sie frei wirkt auf dieselbe Weise, wie der Geist, vielmehr wird behauptet, dass sie es gar nicht auf dieselbe Weise ist, sondern auf die geradezu entgegengesetzte Weise. Der Geist nämlich bildet frei nach Ideen, so dass jedes einzelne seiner Gebilde und Werke selbständig gebildet wird für sich, die Leibesthätigkeit bildet auch frei nach Ideen, aber so dass jedes einzelne Gebilde und Werk als Theil des Ganzen im Ganzen auf Einmal und ganz gebildet wird. Dieser Gegensatz der Freiheit des endlichen Geistes und der Freiheit des endlichen organischen Leibes beruht auf dem oben erklärten Gegensatze der Natur und Vernunft oder des Leibwesens und Geistwesens.

Drittens finden wir, dass die Thätigkeit des Leibes eine *Vereinthätigkeit* ist aus Receptivität und Spontaneität; denn wird der Leib angewirkt,

afficirt, von innen, oder von aussen, so wird seine Thätigkeit dadurch angeregt, die Anwirkung freithätig zu erwidern, gegenzuwirken; und von der anderen Seite, wenn die Thätigkeit des Leibes äussere Objecte anregt, so wirken diese wiederum dagegen auf ihre Weise, und so ist das Leben des Leibes ein beständiges Spiel der Wechselwirkung, der Wirkung und Gegenwirkung, im Verein der Receptivität und der Spontaneität, der Wechselwirkung nach innen und nach aussen.

Sowie nun dem ganzen Leibe Ein Lebenvermögen zukommt, Eine Lebenthätigkeit, Eine Lebenkraft, und Ein Lebentrieb, so gilt das Aehnliche auch wieder von jedem einzelnen seiner Theilsysteme von einem jeden seiner bestimmten Organe. Jedes bestimmte Organ, jedes bestimmte Theilsystem hat sein eigenthümliches Lebenvermögen, aber so, dass gemäss den Gesetzen des Organismus alle verschiedenen Thätigkeiten und Triebe der einzelnen Systeme und Organe in und unter ihrer Einheit enthalten sind, dass sie die Einheit des Lebenvermögens des ganzen Lebens nicht zertrennen oder zerreissen, sich nicht in ihr zerlösen, sondern dass sie alle in und durch ihre Einheit, durch das Eine Lebenvermögen des Leibes, als durch ihren Grund, bestimmt sind, dass sie in und von dem Einen Lebenvermögen alle mit allen verbunden, alle durch alle bestimmt und wechselbestimmt sind, und so alle mit allen in einer vollständigen, gleichmässigen Wechselwirkung stehen, so dass ein jedes auch zu eines jeden anderen eigener Vollendumg unerlässlich ist, dass z. B. das Nervensystem sein eigenthümliches Leben nicht vollenden kann, wenn nicht auch das Gefässsystem gleichförmig lebenthätig ist. Ja dabei kommt sogar diese Selbstbeziehung den besonderen Lebenvermögen zu, dass ein jedes kreisförmig seine eigene Bedingung ist, z. B. die Thätigkeit des Nervensystems bedingt die Thätigkeit der Arterien und Venen, also den Blutlauf und die Blutbereitung, aber das Blut ernährt wiederum die Nerven, und so ist die Thätigkeit der Nerven, für den Blutumlauf befördernd, wiederum Bedingung des eigenen Gedeihens des Nervensystems. In diesem organischen Verhältnisse findet 47.
nun eine stufenweise Unterordnung und Ueberordnung statt, welche zu entwicklen ein wesenliches Geschäft der Philosophie ist, hier aber die Grenzen unserer Betrachtung überschreiten würde.

2) Die zuletzt betrachtete organische Beschaffenheit des Leibes in Ansehung aller seiner Thätigkeiten und Kräfte zeigt sich nun ferner als das *Selbstinneseyn* oder die *Selbstinnigkeit* des Leibes. Der Leib ist in sich selbst und bei sich selbst, wie der Geist; aber da wir als Geist oder Seele nicht selbst der Leib als solcher sind, so werden wir dieses Selbstinneseyns des Leibes nur mittelbar inne, insoweit nämlich wir als Geist mit dem Leibe verbunden sind; so indem wir die sinnlichen Wahrnehmungen in den Geist aufnehmen, in welchen der Leib eigentlich sich selbst abspiegelt, und indem wir auch die leiblichen Gefühle der Lust und des Schmerzes als solche geistig mitempfinden. Das Selbstinneseyn des Leibes entspricht ebenfalls in zwei Momenten dem oben betrachteten

Selbstinneseyn des Geistes, dem Erkennen und dem Empfinden, aber wir nehmen von beiden Momenten der leiblichen Selbstinnigkeit nur soviel wahr, als sie das Nervensystem angehen, und sofern das Nervensystem mit dem Geiste verbunden ist. Aber es stellt sich doch hier der reine Begriff für beide Momente des leiblichen Selbstinneseyns dar. Erstens, der Begriff des leiblichen Selbstinneseyns, welches dem *Erkennen* entspricht; dieses Moment besteht darin, dass der Leib nach seinen eigenen Theilen, und die dem Leibe untergeordneten Dinge als selbständig mit dem Leibe verbunden sind als ganzem, dass z. B. die Zustände aller inneren Organe des Leibes in dem ganzen Leibe als ganzem gegenwärtig sind, ohne darum ihre Selbständigkeit aufzugeben, wie dieses in der Erkenntniss des Geistes auch ist. Was aber das zweite Moment des Selbstinneseyns des Leibes betrifft, das *Gefühl,* so tritt diess dann für den Geist hervor, wenn der Geist in bestimmter Reflexion die Gefühle des Leibes unterscheidet von rein geistigen Gefühlen; das leibliche Gefühl nun, insofern es im Geiste reflectirt ist, zeigt es sich sowohl als Gesammtgefühl, als auch als besonderes Gefühl in besonderen Organen. Das Gesammtgefühl oder Allgemeingefühl des Leibes ist das Inneseyn der Beziehung des Lebenzustandes des Leibes zu der Wesenheit des ganzen Leibes. Jedes Besondergefühl aber, in besonderen Organen empfunden, ist die wesenliche Beziehung des Lebenzustandes der besonderen Organe zunächst zu der Gesundheit und dem Bestehen dieser Organe als ganzer, dann aber auch zu dem ganzen Leibe. Jedes leibliche Besondergefühl ist eigenartig, einmalig und einzig, es ist mit jedem anderen solchen Gefühle nicht zu verwechseln und fliesst nicht mit einem anderen zusammen. Auch geht nicht eins in das andere über. So das Lichtgefühl, Schallgefühl, Geruchgefühl, Geschmack- und Tastgefühl. Aber alle diese besonderen Gefühle oder Empfindungen werden zusammengefasst in das Eine Allgemeingefühl des Leibes, und mittelst dieses werden sie unter einander vergleichbar, so dass wir z. B. von schreiendem Lichte, von einem schreienden Ton, oder von schneidendem Licht, Ton, Geruch, Geschmack und Gefühl reden. So vergleichen wir überhaupt die Töne und das Licht, indem wir von hellem, dunklem Tone u. s. f. sprechen, weil diese Gefühle etwas Aehnliches haben, welches mittelst des Gemeingefühls vergleichbar wird. Sowie nun das geistige Gefühl oben gefunden wurde als Thätigkeit, so zeigt sich auch leibliche Empfindung oder Gefühl als bestimmte Gefühlthätigkeit, d. i. die Organe müssen auf bestimmte Weise thätig seyn, um unter sich und mit der Aussenwelt in die Wechselwirkung zu kommen und um in die bestimmten Zustände versetzt zu werden, welche eben empfunden werden. An dieser Thätigkeit des leiblichen Gefühles nun wird unterschieden der Zustand oder das Bleibende von dem fortschreitenden, ändernden Werden des Gefühls. Ist nun der Zustand oder das Werden der Thätigkeit des Gefühls dem Begriffe des Leibes selbst oder des Einzelorganes gemäss, so wird es empfunden als

Lust, widrigenfalls aber, wenn es die Wesenheit des Organes oder des Leibes verneint, als *Schmerz*. Der endliche Leib hat Fähigkeit der Lust und des Schmerzes nur innerhalb bestimmter Grenzen, aber zwischen diesen beiden Grenzen in stetig bestimmbaren Graden der Stärke und der Innigkeit. So wird die leibliche Lust gesteigert in Wollust und höher noch in das sinnliche Entzücken, und wenn dieses den Gemeinsinn oder das Gemeingefühl ergreift, in Verzückung oder Ekstase der Lust, und eben diese negative Steigerung findet sich am leiblichen Schmerz bis zur Ekstase des Schmerzes. Der mittlere Zustand der Lust ist das Gefühl des Wohlbefindens, der Gesundheit des ganzen Leibes und einzelner Organe. Da aber jedes Organ sein eigenes Leben hat, so ist nicht unbedingt die Lust eines einzelnen Organes eine gewisse Anzeige davon, dass der dadurch gesetzte Zustand dem ganzen Leibe angemessen ist; denn die in einem Organe empfundene Lust zeigt nichts als einen dem Organe gemässen Zustand dieses Organes an; so kann ein süssschmeckendes Gift, was der Zunge Lust schafft, dem Leibe den Tod bereiten. So können das Ohr schmeichelnde Töne, z. B. die Musik der Harmonika, oft wiederholt, dem ganzen Nervensystem gefährlich werden. Dadurch aber zeigt sich der Organismus nicht als mit sich selbst im Streite, denn das einzelne Organ sagt immer Wahrheit aus für sich. Nun ist, zweitens, jede Lebenthätigkeit auch *Trieb*. Die ganze Lebenkraft ist der *Lebentrieb*, und der Lebentrieb steht selbst in wesenlicher Beziehung zu der ganzen Lebenkraft und zu dem ganzen Leibe. Folglich wird der Lebentrieb auch empfunden oder gefühlt, sowohl der ganze Lebentrieb im Gesammtgefühl, als auch jeder besondere Trieb in jedem besonderen Organe, in besonderen Gefühlen, und zwar sofern ein leiblicher Trieb sich richtet auf ein dem Leibe Wesenliches, Lebenförderndes, welches, wenn es verwirklicht wird, Lust schafft, so ist dieser Trieb *Neigung* oder *Begehrung*, zugleich *Sehnen*, und sofern ein solcher wesenlicher leiblicher Trieb schon mit dem Vorgefühl der Lust verbunden ist, wird er selbst zu einem Lustgefühl. Sofern ein solcher leiblicher Trieb auf leibliche Vereinigung gerichtet ist, ist er *leibliche Zuneigung*, *leibliche Liebe*. Sofern aber das leibliche Begehren oder Sehnen zugleich Inneseyn des bestehenden Mangels ist, des Bedürfens, des Bedürfnisses, so ist es schmerzhaft, ein Schmerzgefül. Dagegen die verneinte Richtung oder Ablenkung des Triebes von allem, was des Leibes Leben verneint, oder hemmt, ist *Abneigung*, gesteigert zum Abscheu, Abschreck, Zurückbeben bis zum Schaudern. Und sofern ein leiblich negativer Trieb ein Abtrieb von der Vereinigung ist, ist er *Hass* und *Ekel*. Sofern der Leib sich des Schädlichen inne ist, als eines Bevorstehenden, entsteht das leibliche Gefühl der *Furcht*, und wenn des Uebels Gegenwart plötzlich eintritt, entspringt Schrecken. Wenn und sofern aber der Leib in seiner ganzen Selbständigkeit und Reinheit verletzt und bedroht wird, entsteht das verneinende Gefühl der *leiblichen Scham*, welches Gefühl

freilich in seiner höheren Potenz geistig ist, sich aber schon als leibliches Gefühl unwillkürlich ankündigt, besonders in Ansehung des Geschlechtverhältnisses Ueberhaupt aber ist das Gefühl der Scham das Inneseyn, dass irgend etwas Wesenliches, Gutes, Schönes und Heiliges entweiht wird. Demnach wird das leibliche Schamgefühl durch die Aufnahme des leiblichen Lebens in das geistige als solches wesenlich gesteigert, sobald als der Geist den Leib und seine Schönheit als etwas an sich Würdiges auffasst. Der leibliche Trieb nun strebt überhaupt nach Bejahung, sowohl nach reiner Bejahung, Setzung alles Leiblich-Guten, Lebenwesenlichen, als auch nach Entfernung jedes dem Leben Widrigen, jedes leiblichen Uebels. Also ist der leibliche Trieb überhaupt *Lebenlust,* Trieb zu leben, und Abneigung vor Schmerz, Schmerzscheu, mithin auch Todesscheu, sofern der Tod vor der Zeit unnatürlich sich ankündigt und angedroht wird, auch Todesfurcht, wenn die leibliche Tödtung als bevorstehend dem Leibe gegenwärtig wird, ja Schaudern vor der plötzlichen Vollziehung der Tödtung. Von der positiven Seite angesehen, ist also der leibliche Trieb Lebentrieb, Lebenlust, und von der negativen Seite betrachtet, *Selbsterhaltungtrieb,* Selbstrettungtrieb, Trieb der Abwehr alles Schädlichen. Sehen wir aber auf den Gegenstand und Inhalt des Lebentriebes, so ist derselbe bejahig aufgefasst, *Bildungtrieb,* Trieb den Leib zu organisiren, zu gestalten, und darin ist untergeordnet mitenthalten auch der Trieb nach Bewegung, weil die Bewegung ebensosehr Erweis des Lebens ist, als sie auch Bedingniss ist alles leiblichen Bildens, Wachsens und Gedeihens. Sofern nun der sich bildende Leib ernährt werden muss, und der stetig entstehende Mangel empfunden wird, ist des Lebens Trieb *Nährtrieb,* Esstrieb und Trinktrieb, gesteigert, Hunger und Durst, zugleich aber auch der Trieb zu athmen und einzusaugen, sowohl mit der Lunge als mit der Haut. Sofern aber im Leib oder an ihm irgend ein Ueberflüssiges gesetzt ist, welches entweder für das Leben gar nicht taugt, oder nicht mehr taugt, so dass dadurch das Leben gehemmt und erschwert wird, so zeigt sich der Lebentrieb als *Absonderungtrieb* und Aussonderungtrieb. Sofern endlich auch die Geschlechtverrichtung wesenlich ist, zur Vollendung des leiblichen Lebens jedes Individuums, und sofern dazu die Kräfte und Bedingungen zu wirken bereit sind, insofern zeigt sich der Lebentrieb als *Geschlechttrieb.* Endlich ist der Trieb des Lebens überhaupt wesenlicher Trieb nach Lust, und jedes Organ ist getrieben zunächst zu seiner Lust, der ganze Leib aber zur Gesammtlust, im Gemeingefühle des Wohlbefindens, der *Gesundheit,* und womöglich des leiblichen Entzückens. Aber im gesunden Zustande stehen alle besonderen Lusttriebe des Leibes selbst, dem reinen und schönen Naturgesetze zufolge, in dem Einen ganzen Lusttrieb gebunden, gemässigt, zu Einer Harmonie vereint, und nur in der schönen und kraftvollen Harmonie aller leiblichen Triebe erblüht auch die Gesundheit des ganzen

Lebentriebes. Ein Leib aber, dessen Gesammttrieb dem besonderen Triebe eines einzelnen Organes ergeben und dienstbar ist, ein solcher Leib ist insofern krank, z. B. an der Gaumenlust, an der Geschlechtlust; und dadurch leidet dann nothwendig auch der ganze Leib, weil in diesem verkehrten Verhältniss fälschlich das besondere Organ statt des ganzen Leibes eingesetzt wird, den ganzen Lebentrieb mit sich fortreissend. Um daher zu dieser gesunden Harmonie aller leiblichen Kräfte und Triebe zu gelangen, und sich in selbiger zu erhalten, ist zunächst in leiblicher Hinsicht erforderlich gleichförmige Ausbildung und Uebung aller Thätigkeiten und Kräfte des Leibes von Kindheit an, d. i. eine allgemeine leibliche Kraftübung oder *Gymnastik*, und dazu muss kommen die Mässigkeit in Ansehung aller einzelnen Triebe und Begehrungen und ihrer Befriedigung. Die Mässigkeit aber wird in leiblicher Hinsicht dann allemal erhalten werden, wenn man überall dem Gesammtgefühle folgt, nicht aber dem Besondergefühle sich hingibt, ohne das Gesammtgefühl dabei zu befragen; z. B. ohne alle moralische Hinsicht, welche freilich die höhere ist, wird es gelingen, beim Essen und Trinken Mässigkeit zu beobachten, wenn man nicht auf den Trieb und das Gefühl der Zunge und des Gaumens zuerst merkt, sondern wenn man auf das Gesammtgefühl reflectirt, welches jedesmal den Punkt ansagt, welcher nicht überschritten werden darf, wenn nicht das Essen und Trinken dem ganzen Leibe nachtheilig werden soll. Aber in dieser Hinsicht wirkt freilich der unerzogene verderbte Geist am allermeisten verderblich ein, durch Vorspiegelung der geistigen Lust in Phantasie, und wider diesen inneren geistigen Mangel können nur geistige Mittel angewandt werden, d. i. die reine Besinnung zum Guten, die reine moralische Denkweise. Doch hiervon das Nähere in dem nächsten Theile.

Bis jetzt haben wir das Selbstinneseyn des Leibes betrachtet nach den Momenten des Erkennens und des Gefühles; aber auch dem *Wollen* des Geistes entspricht eine ähnliche Function des Leibes: das Vermögen, dass der Leib als *ganzes Wesen die Kraftanwendung* eines jeden seiner Systeme und Organe *bestimmt*, so dass die Wirksamkeit jedes Gliedes ausgeht von der Thätigkeit des ganzen Leibes. Dieses *Selbstbestimmen* des Leibes nach innen ist, als an eine leibliche Bedingung, daran gekettet, dass die Thätigkeit aller Nerven unter sich verbunden sey, und dass die ganze Nerventhätigkeit in ununterbrochener Verbindung sey mit dem innersten Vereinorgan oder Centralorgan der Nerven, mit dem Gehirn; daher die leibliche Besinnung oder Besonnenheit sich zunächst und unmittelbar kettet an den freien, gesunden Zustand des Hirns, sogleich aber verdunkelt wird, wenn auf irgend eine Weise die Function des Centralorgans beschränkt oder verwirrt wird. Daher entspringt sonach für den Menschen als Vernunftwesen die Forderung: diese selbständige, freie Selbstbestimmung des Leibes sorgfältig zu erhalten, besonders alles zu vermeiden, was die freie, gesunde Thätigkeit des Hirns befangen, hemmen, stören kann; denn

wenn diese leibliche Besonnenheit nicht daist, so ist die reinste geistige Besonnenheit dem Leibe ohne Wirkung, sobald etwas in der Aussenwelt mit Besonnenheit zu verrichten ist.

Nachdem wir nun den Bau und die Thätigkeiten des menschlichen Leibes in einem kurzen Abrisse betrachtet haben, werden noch folgende *allgemeine Charaktere oder Kennzeichen* zu erfassen seyn, *wodurch sich der Menschenleib von allen Thierleibern wesenlich unterscheidet.* Diese sind hauptsächlich folgende:

1) Der *beständige aufrechte Gang,* der durchaus keiner äusseren Stützung bedarf. Hierzu ist der ganze Bau des Leibes eingerichtet, vornehmlich schon der Knochenbau, aber zuinnerst der Bau des Nervensystems, welcher ursprünglich die Bildung der Knochen bestimmt. Kein Thier kann den aufrechten Gang in die Länge und ohne Stütze aushalten, auch der dem menschlichen Leibe nächste Affe kann sich nur eine kurze Zeit aufrecht gehend erhalten, und geht dabei immer mit gebogenen Knieen einher. Besonders das Haupt des Menschen ist ganz zum Emporgetragenwerden gebaut, vornehmlich das ganze Gesicht, welches zum Geradevorsichhinsehen eingerichtet ist. Der Bau der Kinnladen und der Zähne, die Bildung der Brust, der Arme, der Schenkel und Füsse, besonders der Bau des Beckens, aber vornehmlich die Grösse und Vertheilung und Lage des Gehirns, bedingen und fordern den stets aufrechten Gang. Daher gehen auch die wildesten Völker aufrecht umher Hiermit in Beziehung steht:

2) dass der Mensch zwar nur zwei Hände hat, dafür aber auch weit *vollkommenere Hände,* als der vierhändige Affe, und dass die Füsse des Menschen ganz geeignet sind zum Stehen und zum Tragen der Leibeslast. Auch hat der menschliche Leib einzig und allein einen *vollkommen gebildeten Arm*, gleich eingerichtet zu starker, als zu der zartesten und gehaltensten Bewegung nach allen Seiten hin.

3) Die grösste Vollkommenheit der *Kinnladen* und der *Zähne,* wodurch der Mensch einestheils als ein Pflanzen essendes und als ein Fleisch essendes Thier sich ankündigt, anderentheils aber der Bau der Kinnladen und Zähne für das menschliche Sprachvermögen grundwichtig ist.

4) Dass das Nervensystem des menschlichen Leibes mit dem Muskelsysteme in vollkommen schönem *Gleichgewichte* steht, und das Muskelsystem *frei beherrscht,* dass ferner das Nervensystem des Hauptes seine gleichförmige Ausbildung hat gegen das Gangliensystem des Rumpfes und dass wiederum das Hirn, gegen die Sinnnerven betrachtet, vollkommen ausgebildet ist, und zumeist, dass das grosse Gehirn gegen das kleine die ideegemässe Grösse, Ausbildung und mannigfaltige Organisation zeigt. Gewöhnlich sagt man, dass das Nervensystem des Menschen überwiege, überwiegend mächtig und stark sey gegen das Muskelsystem, und dass das Hirnsystem überwiege über das Sinnensystem; diess aber ist nicht die richtige Ansicht, weil sie bloss aus der Vergleichung mit der Nervenbildung der anderen Thiere hervorgeht. Denn freilich in keinem anderen Thierleibe ist das vor-

hin beschriebene harmonische Verhältniss des Nervenbaues realisirt; bei allen Thieren steht das Nervensystem zurück gegen das weit mächtigere Muskelsystem; das Nervensystem des Hauptes ist viel zu klein gegen das des Rumpfes, und das Hirn zu klein gegen die Sinnnerven, und das obere und vordere Gehirn viel zu klein gegen das hintere. Hiermit will ich nicht Tadel aussprechen, weil jedes Thier auf seiner Stufe eine wesenliche Idee ausdrückt und das „viel zu klein" nur in Bezug auf die Idee des vollwesenlichen Thieres, des Menschenleibes, gesagt seyn soll. Ferner sind auch die Sinnnerven am Menschenleibe harmonischer und vollkommener ausgebildet, als bei dem Thiere, und es kann von keinem einzigen Sinne mit Grund behauptet werden, dass irgend ein Thier darin vollkommener wäre. Man muss sich dadurch nicht täuschen lassen, dass manche Thiere, dem Instincte allein hingegeben, einen Sinn weit vollkommener ausbilden, als die Menschen, welche sich durch die Civilisation dem Instincte entziehen. So riecht z. B. der Hund nicht feiner, wie ein geübter Wilder. Besonders zeichnet sich das Auge am menschlichen Leibe aus, schon darin, dass beide Augen gerade nach vorn stehen und in Einer wagerechten Linie; dazu kommt, dass das menschliche Auge allein weinen kann. Auch das Lachen, welches sich vollkommen und in den feinsten Abstufungen nur am Menschen zeigt, beruht auf eigenthümlichen Nerven und Muskelanlagen und ist ein nicht geringfügiger Vorzug des Menschen.

5) Zu dem dem menschlichen Leibe alleineigenen Charakter gehört 48.
die rhythmische schöne Bildung des ganzen Hauptes, besonders, dass das Gesicht eine fast senkrechte Neigung hat, indem es unter der freien, schöngewölbten Stirn zurücktritt, das Kinn dagegen hervortritt, und indem der Menschenleib allein eigentliche Wangen, volle, weiche, zartbewegliche Lippen hat und eine schöngebaute Nase, als wodurch eben das menschliche Antlitz der reichsten Schönheit fähig ist, und in Mitwirkung der Augen zum Spiegel der Seele wird. Dadurch bildet auch das ganze Haupt, sowohl von vorn, als von hinten angesehen, eine wohlgerundete Eiform.

6) Ausgezeichnet ist ferner der Mensch in der Bildung des Geschlechtsystems und in den Geschlechtverrichtungen. Die Zeugungkraft entfaltet sich im Menschenleibe am langsamsten, aber sie dauert dann auch stetig und am längsten. Die Geschlechtfunction ist nicht, wie bei den Thieren, an bestimmte Zeiten gefesselt, und die Zeugungfähigkeit wird auch nur bei den Weibern, nur durch die Geschlechtfunction selbst unterbrochen. Daher ist der Geschlechttrieb des Menschen nicht so heftig, als bei den Thieren, und die in den höchsten Hinsichten für den Menschen wichtige Handlung der Zeugung ist in seine Freiheit gestellt, dass er sie dem ganzen Vernunftzweck des Lebens und der reinen ganzen Liebe unterordnen könne.

7) Der menschliche Leib, obschon unbehülflich geboren, trägt und stützt und schützt sich doch, wenn herangereift, selbst, und ist nach

allen seinen Fähigkeiten ohne Ende ausbildbar, vervollkommenbar, perfectibel und übertrifft hierin im Einzelnen und Ganzen alle Thiere, wie diess z. B. die gymnastische Kunst zeigt, die schöne Tanzkunst und die feinere Kunst der mechanischen Bewegungen, z. B. wie sie geübt wird von indischen Jongleurs. Auch alle Sinne des menschlichen Leibes sind ohne Ende perfectibel, so das Gesicht, dessgleichen das Gehör in der musikalischen Ausbildung.

8) Der menschliche Leib wächst verhältnissmässig am langsamsten, hat aber verhältnissmässig die längste Zeit der blühenden Reife, des vollkommenen Lebenalters.

9) Der menschliche Leib kann sich an fast alle Nahrungmittel und zwar an die einfachsten gewöhnen, und dabei an äusserst sparsame Gaben, und er kann sich doch dabei gesund und zu den wesenlichen Verrichtungen geschickt erhalten. Daher gewöhnt sich auch der menschliche Leib an die verschiedensten Klimate, an die entgegengesetztesten Witterungarten und Lebenweisen, über und unter der Erde und auf dem Wasser. Er wohnt unter dem Gleicher und im äussersten Polarende. Daher ist das Menschengeschlecht geschickt, die ganze Erde zu bevölkern und die ganze Erde kennen zu lernen und als Mensch sie geistig zu erforschen.

10) Endlich nimmt den Menschen schon das Vermögen der Sprache aus von allen anderen Thieren, sofern nämlich die Sprache Bezeichnung bestimmter Gedanken ist; keine Thierart kann reden, obschon die höheren Thiergattungen ihr Seelenleben und Gemüthleben durch Töne und Geberden im Allgemeinen kundgeben. Mehre Thiere, besonders Vögel, können allerdings die Töne der menschlichen Sprache, auch einzelne Wörter und Phrasen hervorbringen, aber sie ahmen dazu nur die Laute nach in deren individueller Bestimmtheit, sie verstehen nie den Sinn davon, ich meine den inneren Wortsinn, ja sie scheinen den Gedanken des Zeichens und des Sinnes von etwas gar nicht zu haben. Der Affe, welcher dem menschlichen Leibe am nächsten gestaltet zu seyn scheint, ist doch zugleich stumm bei aller seiner Nachahmungfähigkeit und Nachahmungsucht. Es fehlt also vielen Thieren gar nicht die physische Möglichkeit, Worte hervorzubringen als Töne, aber es fehlt ihnen der Gedanke der Sprache und des Zeichens, und zwar desshalb, weil die Thierseele auf das Auffassen und Denken des sinnlich Gegebenen beschränkt ist und auf blosse Gemeinbegriffe, keineswegs aber allgemeine Wesenbegriffe und Ideen zu denken vermag. Aber der Gedanke: Zeichen, ist selbst eine übersinnliche Idee, und da diese Idee also das Thier auch nicht hat, so ist's unmöglich, dass es spreche. Das Thier hat daher auch nicht das geringste Bedürfniss zu reden, und keinen Sinn dafür, es würde nicht reden, und wenn es alle menschlichen Sprachwerkzeuge hätte. Auf ähnliche Weise ist es mit der Musik der Thiere; besonders mehre Vögel haben etwas Musikalisches in ihrer Stimme, ja es ist ihrem Gesange eine grosse Schönheit nicht abzusprechen. Aber

Musik, wie die des Menschen, ist sie nicht; auch der Gesang der Nachtigall verhält sich zu des Menschen Musik, wie sinnlicher Begriff zu Idee, wie Sinnlichkeit zu Vernunft.

Es folgt nun *das dritte Lehrstück der zweiten Abtheilung: die Erinnerung an die Grundverschiedenheiten, die sich am menschlichen Leibe finden.*

Die vorwaltenden dieser Verschiedenheiten, welche die ganze Bildung des Leibes angehen, beruhen auf drei Hauptgegensätzen: auf dem der *Lebenalter*, der *Grundstämme* oder Rassen und des *Geschlechts*.

Der *erste Gegensatz* also gibt die *Verschiedenheit der Lebenalter*, welche jeder menschliche Leib zu durchgehen bestimmt ist.

1) Der erste dieser Zustände ist das *Alter des Keimens* im Leibe der Mutter, das Alter des Embryo oder des Keimlings. Der Embryo durchgeht nach der Reihe, von dem Momente der Empfängniss an, alle Stufen der organischen Bildung; es entwickelt sich ein Gegensatz nach dem anderen und ein diesen Gegensätzen entsprechendes Theilsystem nach dem anderen, bis der Keimling soweit gediehen ist, dass er selbstathmend ausserhalb des Leibes der Mutter leben kann. Der erste Anfang der Bildung des menschlichen Leibes zeigt Aehnlichkeit mit dem pflanzlichen, vegetativen Leben: anscheinend eine gestaltlose Gallerte, worin weder eigene Bewegung noch Gliedbildung bereits sichtbar ist; doch schon in einem Monate tritt das animalische Leben sichtbar hervor, man möchte sagen, in zoophytischer Gestalt. Zuerst ist das Gefässsystem zu unterscheiden und das Herz; in sehr früher Zeit entwickelt sich auch der Darmkanal, und zwar selbständig, vom Blinddarm aus nach oben bis zum Magen und nach unten. Sehr gross ist im Embryo die Leber. Das Nervensystem erscheint als bestimmtes Gebilde in seinem innersten Haupttheile nicht vor dem zweiten Monate; bis dahin ist der Kopf und die Stelle, welche hernach das Rückenmark enthält, bloss mit Flüssigem gefüllt, worin nichts zu unterscheiden ist. Zu Ende des zweiten Monats zeigt sich dort eine weisse breiartige Masse. Im dritten Monat wird das Rückenmark bemerkbar als ein gelenker Körper, der sich in einem rundlichen Wulst endet, der sich hernach in das Hirn entfaltet. Erst im vierten Monat beginnt die Bildung der Varolsbrücke und des Hirnbalkens, aber die Gehirnwindungen fehlen noch, und die Hemisphären des Gehirns sind noch wie zwei häutige Blasen. Erst gegen den achten Monat ist der innere Bau des Gehirns vollendet, und nur der Unterschied der Marksubstanz und der Rindensubstanz ist noch auszubilden übrig. Das Gehirn des Embryo ist verhältnissmässig viel grösser und schwerer, als bei Erwachsenen; im vierten Monat beträgt es fast $^1/_7$ des ganzen Leibgewichtes. Einzelne untergeordnete Nerven werden erst am Ende des dritten Monats unterscheidbar, aber die Sinnnerven des Hauptes treten sehr frühzeitig in selbständiger Bildung hervor. Schon am Ende des ersten Monats zeigen

sich die Augen als zwei schwarze Punkte, sie wachsen verhältnissmässig sehr schnell und sind verhältnissmässig sehr gross, anfangs unbedeckt; erst gegen den dritten Monat werden die Augenlieder gebildet und öffnen sich erst im achten, oder neunten Monat. Auch der Gehörnerv empfängt sehr früh seine Entwicklung, schon im dritten und vierten Monate. Das Skelett wird erst gegen die siebente Woche bemerkbar als knorpelicht-gallertartige Masse, worin nach und nach Knochenkerne entstehen. Ueberhaupt ist der Kopf des Embryo verhältnissmässig sehr gross gegen den Rumpf, fast wie 1 zu 1, von gleicher Grösse, im Anfang der Bildung, und ebenso verhältnissmässig der Rumpf gegen die kleinen und schwachen Gliedmassen. Die ganze Zeit des Keimlebens des Embryo ist 38 bis 40 Wochen.

Hierauf folgt das *Kindalter*, von der Geburt an. Sein Charakter ist überwiegende Bildungthätigkeit zur Vollendung aller wesenlichen Organe und ihres gleichmässigen, harmonischen Verhältnisses, grosse Empfänglichkeit für alle Anwirkungen von aussen, überwiegende Thätigkeit der äusseren Haut und Selbständigkeit des Lebens, ohne hervortretenden Geschlechtgegensatz als Geschlechttrieb. Daher ist auch das System der Ernährung das überwiegende im Kindalter. Das Kindalter reicht bis an den ersten Beginn der Geschlechtreife, welche bei dem weiblichen Geschlechte etwas früher eintritt, als bei dem männlichen. Die Kindheit hat zwei Hauptperioden, die auch für die Psychologie und für die Pädagogik wichtig sind. Die erste Periode reicht bis zur zweiten Zahnung im siebenten Jahre, die zweite von da bis zur beginnenden Geschlechtreife gegen das zwölfte Jahr. Jede dieser beiden Perioden hat zwei untergeordnete; die erste Periode theilt sich in die Zeit bis zur Vollendung der ersten Zahnung, mit welcher sich zugleich die Sprachfähigkeit zeigt und ausbildet, und dann in die Zeit bis zur zweiten Zahnung gegen das siebente Jahr.

3) Das *Jugendalter* des Jünglings und der Jünglingin oder der Jungfrau umfasst die Zeit von der beginnenden Geschlechtreife bis zur Vollendung der Reife des ganzen Lebens. Das Vorwalten der Ernährung tritt nach und nach zurück, dagegen das System des Blutlaufs und der Athmung wird vollendet, und das Knochensystem festiget sich; mit der vollständigen Ausbildung des Systems der Zeugung tritt auch die Stimme in ihrer Vollkommenheit und ganzen Kraft hervor.

4) In dem *Alter der Reife* oder dem Alter der Erwachsenheit, der Vollendung des Mannes und des Weibes, entspricht der menschliche Leib seiner oben geschilderten Idee; er steht in voller Harmonie in seiner ganzen Kraft und Schönheit. Bis an dieses Alter der Reife hin durchgehen die besonderen Thätigkeiten, Theilsysteme und Kräfte des Leibes alle von dieser Idee noch abweichenden, aber sich ihr stetig nähernden Verhältnisse der Grösse und der Form, bis sie alle die gleichschwebende Harmonie erreicht haben. Darum gibt sich auch dann erst die ganze

Würde und Schönheit des Menschenleibes auch in seiner äusseren Erscheinung kund, in den Grösseverhältnissen und Formen der Glieder. So ist im Embryo das Verhältniss der Grösse des Kopfs zu Kopf und Rumpf oder Gegenkopf wie 1:2, so nämlich, dass wenn der Kopf als 1 gesetzt wird, Kopf und Rumpf die doppelte Länge haben; wenn aber der Mensch reif ausgebildet ist, so ist der Kopf nach und nach zurückgetreten an Mächtigkeit, und es verhält sich Kopf zu Kopf und Rumpf zusammen, wie $1:2^3$ d. h. 1:8, welches das Verhältniss der vollendeten Schönheit ist. Wenn aber gleich der menschliche Leib im Lebenalter der Reife nur seine ganze Wesenheit und Schönheit hat, so ist doch auch das Kindalter und Jugendalter an sich selbst wesenhaft und hat seine eigenthümliche Schönheit. Ueberhaupt kein früheres Lebenalter ist bloss als Mittel da für ein höheres. Das Lebenalter der Vollendung dauert in unserem Klima bei Männern vom 24sten bis gegen das 64ste Jahr, bei Frauen von dem 21sten bis zum 49sten Lebenjahre, wobei es gewiss nicht zufällig ist, dass 8 mal 8=64 und 7 mal 7=49 ist. Gegen das Ende nun der reifen Lebenzeit erlischt das Zeugungvermögen, aber darum nicht die ganze Eigenthümlichkeit des Geschlechtcharakters. Aber zwischen dem Anfang des reifen Alters und seinem Ausgange hat es seinen Gipfelpunkt oder Culminationpunkt, wo es die ganze Kraft und Schönheit gewonnen hat, und von wo an dann jene Harmonie in entgegenstehender Ordnung sich wieder auflöst, und auch die Kraft und Fülle des Lebens gesetzmässig abnimmt.

5) Dann geht der menschliche Leib in das sogenannte *Alter* oder *Erstalter* über, welches zu dem Lebenalter der Reife ein entgegengesetztes, aber ähnliches Verhältniss hat, als von der anderen Seite die Jugend. Hierauf folgt:

6) Das *Hochalter* oder das *Greisenalter*, welches auf entgegengesetzte Weise der Kindheit ähnlich ist und die Gegenkindheit genannt werden kann. Mit der abnehmenden Lebenthätigkeit werden alle Theilsysteme und Organe nach und nach unwirksam, sie schwinden auch in materieller Hinsicht, und sie treten nach und nach aus ihrer innigen stetigen Wechselwirkung heraus. Sogar die Knochen werden dünner, leichter, bruchiger, spröder, sogar Schlagadern verknöchern, die Sinne werden stumpfer und treten in umgekehrter Ordnung zurück, wie sie sich ausgebildet hatten. Ueberhaupt der ganze Organismus wird in umgekehrter Ordnung zurückgebildet, aber gesetzmässig, ruhig, schmerzlos, bis zum natürlichen Tode oder bis zur Gegengeburt. Dieser Lauf des menschlichen Lebens kann durch das emblematische Bild einer Schleifenlinie, welche sich selbst schneidet, anschaulich gemacht werden. Denken wir uns diese Linie sich von der Linken zur Rechten erstreckend, bis sie den höchsten Punkt erreicht, und wie sie von da absteigt und sich selbst schneidet, so stellt die aufsteigende Hälfte der Linie das aufsteigende leibliche Leben dar bis zum Culminationpunkte der Erwachsenheit; zuerst,

vom Punkt der Empfängniss an, das Kindalter, dann das Jugendalter, das reife Alter, bis zu dem Culminationpunkt der Kraft und Vollendung des ganzen Leibes; auf das aufsteigende männliche Alter folgt dann das absteigende; nun kommt die Zeit des gewöhnlich vorzugweise genannten Alters, besser des Alterns, oder das Alter der Gegenjugend, dann das Greisalter, bis herab wieder in den Anfangpunkt, der hier den Punkt des Todes bezeichnet.

Das gewöhnliche Lebenziel, welches die Natur beabsichtigt, aber an vielen Individuen nicht erreichen kann, ist 70 — 80 Lebenjahre. Ein Leben von 100 Jahren ist eben nicht sehr selten, aber die äussersten Fälle von Hochalter sind bis jetzt folgende: ein Norweger starb 160 Jahre alt, eine Negerin in Südamerika starb 1780, 175 Jahre alt. Die Sterblichkeit nimmt von dem Alter des Keimens, dem Embryo-Alter, an bis zur Reife des Lebens ab, aber von da an nimmt sie auch wieder in entgegengesetzt ähnlichen Verhältnissen zu. In jeder Secunde ungefähr wird auf Erden Ein Mensch geboren, und Einer stirbt, doch so, dass die Anzahl der Geborenen zu den Gestorbenen sich ungefähr wie 81 zu 80 verhält. Was den Leichnam des Menschenleibes betrifft, so wird er nach Gesetzen des chemischen Prozesses aufgelöst, er verweset oder weset wiederum heim in das allgemeine Leben der Natur, worin er gebildet war, und auch in der Handlung der Verwesung ist die Thätigkeit der Natur noch schön und ehrwürdig. Sowie endlich jedes Lebenalter an sich wesenlich ist, würdig und schön, so ist es das ganze Leben eines Menschenleibes vom Keimpunkte bis zum Todpunkte, und Wer die volle Wesenheit und Schönheit eines Menschenleibes schauen wollte, dem müsste sein Bild gegenwärtig seyn von dem Momente der Geburt bis zu dem Momente der vollendeten Verwesung. —

Soviel über den ersten Gegensatz; hieran schliesst sich zunächst der *zweite:* die Verschiedenheit des menschlichen Leibes nach den *Grundstämmen* oder *Rassen*, oder wie z. B. *Meiners* sich ausdrückt, nach den verschiedenen Menschennaturen. Dieser Gegensatz gründet sich auch auf einen Gegensatz, der die ganze leibliche Bildung betrifft; aber vorwaltend wird dieser Gegensatz bemerkbar durch Haut und Haarwuchs, dann durch die Gestaltung des Schädels und überhaupt des ganzen Kopfes nach allen seinen Organen. Hautbeschaffenheit, vornehmlich Hautfarbe und Schädelbau sind freilich nur einzelne Erweise dieses durchgreifenden Gegensatzes, der alle Theilsysteme und Organe verhältnissmässig betrifft, und der noch an allen einzelnen Organen sich zeigt, aber es ist leicht zu sehen, dass und warum Hautbildung und Kopfbildung die vorwaltenden Aeusserun-
49. gen des jetzt zu betrachtenden Gegensatzes sind. Da die Haut ein vorzugweise vollwesenliches, harmonisches Organ ist, worin sich alle Theilsysteme durchdringen und da sie zugleich die Wechselwirkung des Leibes mit der Aussenwelt vermittelt, so ist grade sie ein vornehmlicher

Zeiger dieser ganzen Verschiedenheit. Ebenso der Schädel deutet auf den eigenthümlichen Bau und auf die eigenthümlichen Grösseverhältnisse des innersten centralen Theiles, des Nervensystems, des Hirns, des grossen und kleinen Hirns und der Haupttheile beider hin, zugleich auf die Entfaltung der edelsten Sinnnerven, des Auges, des Gehörs und des Geruchorgans. Aber der Unterschied der Grundstämme des Menschengeschlechts ergibt sich an allen Theilen des leiblichen Organismus, ebenso auch am Bau des Rumpfes, ja sogar an Arm und Hand, Bein und Fuss, und ebensosehr zeigt sich diese Verschiedenheit an allen Lebenfunctionen, sogar in der Function der Ernährung und der Geschlechtfunction. Der wahre Eintheilgrund der Rassen soll erst noch gefunden werden. Aus der innersten Wesenheit des Organismus müsste er geschöpft seyn und durch alle Systeme und Organe und Functionen durchgeführt werden. Wie verschiedenartig aber immer diese Grundstämme seyn mögen, so begründen sie doch keine Artverschiedenheit der Menschennatur. Denn

1) Mann und Weib aus allen diesen Menschenstämmen sind zusammen fruchtbar, und nicht nur fruchtbar, sondern sie zeugen auch Kinder, die selbst wieder fruchtbar sind, und welche die Stammeigenheit der Aeltern vereint an sich tragen. Dadurch entstehen die sogenannten Spielarten, welche bis in's Unbestimmte vielfach sind durch die verschiedenen ehelichen Verbindungen. Ausserdem aber, wenn Mitglieder derselben Rasse sich zeugend vereinen, bleiben die Kinder ganz innerhalb der Rasse, und zwar in jedem Himmelstriche, und so werden die schroffen Gegensätze der Rassen lediglich durch gemischte Ehen gemildert und vereint und können wiederum zu der ersten Gestalt zurückgeführt werden, wenn die Ehen in umgekehrter Ordnung vollzogen werden.

2) Menschen von allen Grundstämmen und Spielstämmen haben alle die wesenlichen Kennzeichen an sich, welche wir als Charakter der leiblichen Bildung gefunden haben. Betrachten wir die verschiedenen Rassen in geistiger Hinsicht, so zeigen sich gänzlich gleiche Anlagen im Allgemeinen. Diess zeigt die grosse geschichtliche Entwicklung auf Hayti oder Domingo, wo die Neger in allen ihren Fortschritten in Künsten und Wissenschaften den Nordamerikanern wenig nachstehen. Jedoch das kann nicht geleugnet werden, dass sich die verschiedenen Rassen verhalten als Glieder der Abstufung der leiblichen Kraft und Schönheit, und dass unter allen diesen Grundstämmen der weisse Stamm, den man, nicht ganz passend, den Kaukasischen genannt hat, nach allen wesenlichen Hinsichten der vollkommenste und schönste, der Idee des Menschenleibes nächste ist. Denn es findet sich an dem weissen Grundstamme der Menschen die vollständige Harmonie, das vollständige Ebenmass, und schon die weisse Hautfarbe ist nicht ohne Bedeutung; denn weiss ist die Erscheinung des unentgegengesetzten Lichts, dagegen jede nichtweisse Farbe nur ein theilweises Licht anzeigt, und die schwarze

den Mangel alles Lichts. Offenbar bezieht sich die Hautfarbe zunächst auf den chemisch organischen Prozess. Sehen wir die Verschiedenheit der Hautfarbe an, so geht sie vom Weissen durch Kupferroth, Waizengelb, ja fast Citronengelb, Zimmetbraun, Kastanienbraun, Olivenbraun oder Grün und Schwarzbraun in das Schwarz des vollkommenen Negers über. Aber nach der Färbung, oder vielmehr nach dem Gewebe der Haut richtet sich Farbe und Elasticität des Haares, dessen Länge und Kürze, sowie dessen Schlankheit und Krausheit. Dem Schädel nach unterscheidet *Blumenbach* fünf verschiedene Menschenrassen. Er nennt sie die Kaukasische, Aethiopische, Mongolische, Malayische und Amerikanische. Aber bei der jetzigen genauern Kenntniss der über die Erde verbreiteten Menschenstämme weiss man, dass ein und derselbe dreigliedige Gegensatz der Menschenrassen auf allen drei Hauptcrdtheilen des Erdlandes wiederkehrt, d. h., dass sich die drei grundverschiedenen Rassen in verschiedenen Ausprägungen im alten Erdlande, Neuerdlande und Vereinerdlande finden. Dieser Gegensatz zeigt sich zunächst am Bau und an der entgegengesetzten Lage des Schädels, der Augen und Kinnladen. Hinsichts der Farbe zeigt er sich als Gegensatz der weisshautigen, bunthautigen oder farbigen und dunkelhautigen Menschen. Sogar bei genauerer Betrachtung der Völker Asiens und Afrikas finden sich in den Hauptstämmen dieser Länder diese drei Glieder vor, und zwar auf so eigenthümliche Weise, dass man nicht annehmen kann, dass die Grundstämme Asiens von den ähnlichen in Afrika stammen, z. B. der afrikanische Neger ist so verschieden von dem indischen Neger, dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass einer von dem anderen abstamme.

Ausser dieser Entgegensetzung der Rassen finden sich noch einige krankhafte Bildungen des Menschenleibes vor, welche sich aber an allen Hauptrassen zeigen, wenigstens die wichtigeren. Zuvörderst die krankhafte Bildung der *Kakerlaken,* als das Aeusserste der Bildung der blonden Menschen. Diese bemerkte man zuerst unter den Negern, daher Weissneger, Leukäthiopen, aber sie findet sich auch unter allen weissen Völkern. Ueberaus feine, zärtliche Haut, dabei eigene Lichtreizbarkeit des Auges, sind die Hauptzeichen dieser Bildung. Dann die *Kretinenbildung;* diese entspringt aus einer Krankheit der lymphatischen Gefässe, welche aber durch ein inneres Nervenübel bedingt seyn mag. Sie zeigt sich als aufgetriebenen Wasserkopf, und die Nerven des Hirns sind unvollkommen ausgebildet und werden durch Wasser gedrückt. Es findet sich diese Krankheit vorzüglich in gebirgigen Gegenden, in Thälern, die feucht sind, z. B. in einigen Gegenden der Schweiz. Endlich eine sehr seltene Missbildung sind die sogenannten *Stachelschweinmenschen;* diese zeigt sich zunächst nur an der Haut, welche in harte Schuppen ausgebildet ist.

Ein *dritter Grundgegensatz* begründet die *Geschlechtverschiedenheit.* Auf unserer Erde ist dieser Gegensatz alle Individuen umfassend. Noch keines ist gefunden, was geschlechtlos gewesen wäre, oder beide

Geschlechter an sich zugleich ausgebildet getragen hätte. Die Ausnahmen von angeblichen Hermaphroditen sind bloss scheinbar. Es sind Leiber von mangelhafter, oder fehlerhafter Bildung der Geschlechtorgane. Der Geschlechtgegensatz selbst betrifft das ganze leibliche Leben, sowohl die ganze Lebenthätigkeit selbst, als auch den ganzen Leib, sofern er ein werdendes materielles Gebilde ist. An allen Theilsystemen zeigt sich dieser Gegensatz auf dieselbe Art, an jedem Organe für sich und an dem Verhalten aller gegen alle. Gewöhnlich pflegt man nur auf das geschlechtliche System zu sehen und auf die einzelnen Organe. Aber das ist nur eine einzelne Seite und nicht die innerste und erstwesenliche, für die Erhaltung der Gattung allerdings, nicht aber für die ganze Entgegensetzung des weiblichen und männlichen Leibes. Wenn aber gleich dieser Gegensatz das ganze organisch-leibliche Leben aller Theilsysteme und Organe angeht, so mangelt doch dem Manne und Weibe kein wesenliches Theilsystem und Organ, und durch diesen Gegensatz wird kein organisches Grundverhältniss in seiner Wesenheit geändert, verrückt, oder aufgehoben, sondern nur in untergeordneten Hinsichten werden die Theilsysteme und Organe auf entgegengesetzte Weise ausgebildet und auf entgegengesetzte Weise gegen einander gestaltet. Und weil der Gegensatz des männlichen und weiblichen Leibes eben den ganzen Leib angeht, so sind beide zum ganzen Vereinleben bestimmt, nicht bloss bei der Zeugung. Ebendesshalb ist auch die Neigung, sich zur Zeugung zu vereinen, nur ein untergeordneter Theil der Liebe der entgegengesetzten Geschlechter. Dieser Gegensatz nun in den Verhältnissen und Gestaltungen der Glieder und im ganzen Bau zeigt sich im Embryo weit früher ausgesprochen, als die Geschlechttheile in ihrer äusseren Verschiedenheit hervortreten. Auch daher ist das Sexuelle nur ein Miterfolg. Diess sieht man auch daraus, dass der Charakter des männlichen und weiblichen Leibes in Gestalt, Stellung, Geberdung, Gang und Sprache um so bestimmter und umsomehr in eigenthümlicher Schönheit hervortritt, je vollkommener gesunder und schöner der Leib eines jugendlichen Menschen ist. Diess zeigen ganz vorzüglich die Kunstwerke der Griechen. Betrachten wir jetzt diesen Gegensatz nach seinen Hauptmomenten.

Er zeigt sich als ein gegenseitiges Ueberwiegen und Unterwiegen der entsprechenden Systeme und Organe gegen einander. Mithin kann nicht gesagt werden, dass der männliche Leib der vollkommenere, entwickeltere sey, der weibliche der unentwickeltere, sondern weil beide nur verschieden sind durch ein entgegengesetztes Ueberwiegen, so sind auch beide von gleichwesenlicher, aber gegenartiger Vollkommenheit, Entwickeltheit und Vervollkommenbarkeit. Auch eigenthümliche Schönheit hat jedes Geschlecht, und wenn man auch nicht mit *Winkelmann* u. A. annehmen kann, dass die männliche Schönheit die höhere ist, so muss doch behauptet werden, dass die männliche der weiblichen um nichts nachsteht. Aber Männer überschätzen leicht die weibliche und umgekehrt. Wider

die jetzige Behauptung hat man neuerdings aufgebracht, z. B. *Oken*, *Jörg* u. A., dass sogar das weibliche Zeugungglied nur das unentwickelte männliche sey. Das ist jedoch gar nicht übereinstimmig mit der vorurtheillosen, anatomischen und physiologischen Betrachtung der Glieder und Geschlechtfunctionen. Denn auch in dieser Hinsicht haben beide Geschlechter eine entgegengesetzte gleichvollkommene Ausbildung, und zwar für den entgegengesetzten wesenlichen Antheil, welchen beide Geschlechter an der Zeugung nehmen. Es ist vielmehr offenbar, dass in gewisser Hinsicht das Geschlechtsystem beim Weibe überwiegt, weil im Weibe überhaupt die ganze bildende und gestaltende Kraft, das productive und ernährende System überwiegend ist, und dass insonderheit der Eierstock und die Gebärmutter für die Fortsetzung der Gattung erstwesenliche Organe sind, beweist das ganze Thierreich, welches *Carus* sorgfältig dargethan. Die Wahrheit ist hier wichtig, weil Diejenigen, die den weiblichen Leib als unvollkommen und das Weibliche als das Niedere darstellen, ihre Lehre von der Unterordnung des Weibes unter den Mann darauf mit gründen wollen. Aber die Natur hat das Weib neben den Mann gestellt in gleicher Würde und Schönheit. Der Gegensatz zeigt sich nun sowohl in der leiblichen Bildung, als in den Thätigkeiten, Trieben und Begehrungen. In Ansehung der leiblichen Bildung zeigen sich folgende Gegensätze.

Erstens, das Verhältniss des Gefässsystems zu den übrigen Systemen ist in beiden Geschlechtern ein umgekehrtes; denn im Weibe ist das Gefässsystem und die in ihm enthaltenen Säfte und ihre Bereitung vorwaltend, im Manne dagegen sind die übrigen über das Gefässsystem vorwaltend, und innerhalb dieses Gegensatzes findet die Entgegensetzung nochmals statt. Im männlichen Leibe überwiegt das System der Athmung, im weiblichen das System der Ernährung. Daher überwiegt im Weibe das rothe arterielle Blut, im Manne das dunkle Venenblut. Daher ist der Mann rüstiger, daher seine stärkere Ausbildung der Brusthöhle und der Schultern, beim Weibe dagegen, in welchem die Function der Ernährung überwiegt, wird desshalb die äussere Brust mehr ausgebildet, der Unterleib tritt mehr hervor, Leib und Hüften sind mächtiger, die Brusthöhle und Schultern kleiner und enger. Ebendesshalb hat auch der Mann einen stärkern Herzschlag. Aber noch innerlicher, als dieser Gegensatz, ist das entgegengesetzte Verhalten des Nervensystems in allen Hinsichten. Denn im männlichen Leibe überwiegt überhaupt das ganze Nervensystem gegen das Muskelsystem, daher im Weibe die Muskeln ausgebildeter und völliger sind, aber der männliche Muskel kräftiger und ausgearbeiteter. Und innerhalb des Nervensystems kehrt der Gegensatz durchgehend wieder. Im Manne überwiegt das ganze hintere Nervensystem des Hirns und Rückenwirbelnerven über das ganze vordere Nervensystem, das Sinnnervensystem und Gangliensystem. Im weiblichen Leibe ist es gerade umgekehrt. Ferner, im männlichen Leibe überwiegt das Nervensystem des Hauptes über das Nervensystem des Rumpfes, im Weibe umgekehrt, versteht sich so, dass da-

bei das System des Hauptes, zumal des Hirns, in beiden Geschlechtern das Centralsystem bleibt. Denn kein Gegensatz des Geschlechts hebt irgend ein Grundverhältniss des menschlichen organischen Leibes auf. Aus diesem letzten Verhältnisse geht hervor, dass der weibliche Kopf kleiner ist gegen den weiblichen Rumpf, als der männliche gegen den männlichen Rumpf. Ferner im männlichen Leibe überwiegt das System des Hirns über das Nervensystem der Sinne, im Weibe umgekehrt, und wieder das Gangliensystem überwiegt im weiblichen Leibe über die Sinnnerven des Vorderhauptes, im Manne umgekehrt. Daher kommt es, dass die Erscheinung des Lebenmagnetismus, sofern sie das Gangliensystem angeht, vorzüglich und viel leichter bei Weibern hervorgebracht wird, als bei Männern. Mit dem Gegensatz der Athmung steht auch die entgegengesetzte Ausbildung des Kehlkopfes und der Stimme in wesenlicher Verbindung. Doch ist dabei auch der weibliche Stimmnerven selbst grundbestimmend. Ueberhaupt ist der ganze Bau des männlichen Leibes mächtiger, etwas grösser, alle einzelnen Theile sind mehr zur Selbständigkeit herausgebildet, daher seine Glieder schärfer, schroffer begrenzt, die Umrisse eckiger, weniger vertrieben; dagegen die weibliche Gestalt etwas kleiner, gerundeter, mehr in sich geschlossen, alle Gestalten und Umrisse sanfter verschmolzen. Am männlichen Leibe ist daher alles fester, gediegener und stärker. Dieser Gegensatz zeigt sich auch in Ansehung der Thätigkeiten und Triebe; in den Thätigkeiten des männlichen Leibes herrscht Kraft und Stärke vor, in denen des weiblichen dagegen Zartheit und Innigkeit. Der Zeit nach sind die Thätigkeiten des Mannes langsamer, die weiblichen geschwinder, aber eher ermattend, die Thätigkeiten des Mannes mehr nach aussen, und die des Weibes mehr nach innen gerichtet. Im weiblichen Leibe ist die Erregbarkeit und Empfänglichkeit, Irritabilität und Passivität, vorherrschend, im männlichen die Selbstthätigkeit, die Spontaneität. Die Triebe, Neigungen und Begehrungen des männlichen Leibes gehen mehr nach aussen und in die Ferne, die des Weibes mehr nach innen und in sich selbst zurück und auf das Nähere. Die männlichen Triebe und Begehrungen breiten sich aus, sind extensiv, die weiblichen mehr gesammelt und sich sammelnd, intensiv. Noch verdient bemerkt zu werden, dass dieser Gegensatz sich innerhalb beider Geschlechter nochmals wiederholt, indem der männliche Leib sich zum weiblichen hinneigen kann, der weibliche zur Mannheit. Diess zeigt sich schon in den vier Hauptstimmen der Menschen, Basso, Tenore, Alto, Discanto, wovon zwei dem Weibe und zwei dem Manne zukommen. Diejenigen Männer, welche in sich den Charakter der Weiblichkeit wiederholt enthalten, singen Tenor, und diejenigen Weiber, welche den Charakter des Mannes in sich wiederholt enthalten, singen Alt
In Ansehung der entgegengesetzten Geschlechter ist noch zu bemerken 50.
übrig, dass der weibliche Leib und das weibliche Leben etwas Kindliches, Kindähnliches an sich hat, sowohl in Wuchs und in Bildung, als auch in der Eigenthümlichkeit aller Lebenverrichtungen. Diess zeigt sich eben-

falls in den Stimmen, indem die Kinderstimmen der Knaben und Mädchen nur Discant und Alt haben, sowie auch die meisten Frauen nur diese beiden Stimmen haben.

Aus dieser kurzen Naturschilderung der Geschlechtgegenheit sehen wir, dass der dadurch gewonnene Charakter des männlichen und des weiblichen Leibes und Lebens ganz ähnlich und entsprechend ist der oben erkannten geschlechtlichen Entgegensetzung der Geister als solcher. Die Naturphilosophie zeigt, dass der Grund des natürlichen Gegensatzes des männlichen und weiblichen Leibes auf der Entgegensetzung der *Selbheit* oder Selbständigkeit und der *Ganzheit* beruht, so dass der männliche Leib in überwiegender Selbheit gebildet und gestaltet ist und lebt, der weibliche aber in überwiegender Ganzheit und Insichbeschlossenheit, und dass daher am männlichen Leibe alle diejenigen Theilsysteme und Organe überwiegen, die der Selbheit oder Selbständigkeit entsprechen, im weiblichen aber jene, welche der Ganzheit und Totalität entsprechen *). Doch ich erwähne diess hier nur historisch, da wir uns hier, dem Plane gemäss, in naturphilosophische Speculationen nicht einlassen können **).

Hiermit nun ist die versprochene kurze Schilderung des menschlichen Leibes und seines Lebens vollendet, welche der Inhalt war der zweiten Abtheilung des zweiten Theils der Betrachtung des einzelnen Menschen. Dieser zweite Theil enthielt die Betrachtung des einzelnen Menschen in der Unterscheidung von Geist und Leib und bestand mithin aus den beiden nun vollendeten Abtheilungen: der ersten, von der Seele des Menschen als reinem Geiste, und der zweiten, vom Leibe des Menschen und vom Leben des Leibes. Da wir nun also den einzelnen Menschen betrachtet haben in der Unterscheidung des Leibes und Geistes, so folgt weiter die Aufgabe: *den einzelnen Menschen zu betrachten in der Vereinigung des Geistes und Leibes, d. i. den einzelnen Menschen als Vereinwesen von Geist und Leib.*

*) In der 8. Vorlesung ist vom Herausgeber der Geist und Leib im Menschen nach diesen Kategorien bestimmt, und in der 36. Vorlesung hat Krause die Geistwelt und die Natur danach charakterisirt und nachgewiesen, wie im Manne das geistige Princip, im Weibe das natürliche Princip vorwaltet. Anm. d. H.

**) Krause bemerkt im Hefte: Aus Zeitmangel musste weggelassen werden:

1) die Betrachtung des männlichen und des weiblichen Leibes als geschlechtvereinten a) im ganzen Leben, b) in Zeugung, Befruchtung, Gebären, Kindpflege.

2) Die Lehrstücke: vom leiblichen Charakter, vom leiblichen Temperament, von Einmaligkeit und Einzigkeit der ganzen leiblichen Individualität.

Nun nennen wir doch den Geist, sofern er mit dem Leibe vereint ist, Seele, den Leib aber, sofern er mit dem Geiste vereint ist, den beseelten Leib; daher können wir auch sagen: dass wir nun den Menschen zu betrachten haben als *Seele* und als *beseelten Leib.* Diess ist aber die Aufgabe des *dritten Theiles* der Betrachtung des einzelnen Menschen. Denn in dem ersten Theile wurde der Mensch betrachtet als ein selbstinniges Wesen, ohne und vor der Unterscheidung des Geistes und Leibes. Im zweiten Theile haben wir den einzelnen Menschen in dieser Unterscheidung betrachtet, als Geist für sich und als Leib für sich. Also folgt nun des ersten Haupttheiles dritter Theil, worin wir beide, Geist und Leib, in ihrer Vereinigung und gegenseitigen Bestimmung zu beobachten haben.

Dritter Theil
des ersten Haupttheiles.

Von dem einzelnen Menschen als Vereinwesen von Geist und Leib oder als Seele und als beseeltem Leibe.

Diese Aufgabe enthält folgende *vier untergeordnete Aufgaben: Erstens* ist zu betrachten *der Verein von Geist und Leib zum Menschen überhaupt* und im Ganzen, seiner Wesenheit nach, in Gehalt und Form, und nach seinem allgemeinen Gesetze. Da nun aber hier von dem Verein zweier Entgegengesetzten die Rede ist, so hat dieser Verein zwei entgegengesetzte Seiten, deren wir eine jede besonders betrachten müssen.

Zweitens also wird durch die Wahrnehmung zu erkennen seyn *der Geist als vereint mit dem Leibe*, d. i. als *Seele*, nach allen weiteren Bestimmungen, die der Geist durch den Verein mit dem Leibe empfängt *).

Drittens muss ebenso erkannt werden *der Leib als vereint mit dem Geiste*, d. i. der Leib als *beseelter Organismns* nach allen den Bestimmungen, die der Leib empfängt in und durch den Verein mit dem Geiste.

Viertens, endlich wird zu untersuchen seyn *das vereinte Gesammtleben des Leibes und Geistes*, oder das Leben des Menschen als ganzes und vereintes, nach seinem Wechselgesetze und nach seinen inneren Hauptzuständen, d. i. dem Wachen, dem Schlafen und Träumen und dem Inwachen oder magnetischen Hellsehen, dem Schlafwachen. Demnach besteht dieser dritte Theil aus vier Abtheilungen.

*) Krause hat im Hefte hinzugesetzt: „der Geist selbst **als** vereint mit dem Leibe ist die Seele; aber der Geist als **selbstwesenlich** und unvereint mit dem Leibe ist der Geist **vorzugweise**, der Selbgeist.“

Erste Abtheilung des dritten Theiles.

Von dem Vereine des Leibes und Geistes überhaupt und im Ganzen.

I. Zuerst haben wir hier den ganzen *Thatbestand dieser Wechselvereinigung von Leib und Geist* in reiner Wahrnehmung aufzufinden, wie er sich der unbefangenen Selbstbeobachtung kundgibt. Folgendes sind die Hauptpunkte der reinen Wahrnehmung hierüber. *)

*) Ein Geist ist vereint mit Einem organischen Leibe zu Einem vereinganzen Menschen. Dieser Verein schliesst nicht aus: a) dass mit demselben Leibe theilweis auch noch andere Geister vereinleben und vereinwirken, bleibend, oder vorübergehend; dass z. B. reine Geister innerlich ebenfalls unmittelbar die Sinngliedbestimmnisse, überhaupt Nervenbestimmnisse des Leibes eines Menschen wahrnehmen und so auch auf der Seele Denken, Empfinden, Wollen und Wirken einfliessen; oder in lebenmagnetischen Vereinzuständen, wo sich der Nervbau des einen Menschen zu dem Nervbau des anderen magnetisch lebenvereinten Menschen verhält, wie sich seines Leibes sympathischer Nerv zu dem Nervbau verhält, dessen Theile er lebenverbindet; b) dass zwei oder mehre Seelen vereint sind mit zwei oder mehren mit einander auf verschiedene Weise innig verwachsenen oder vielmehr vereingebildeten Leibern. So viele Köpfe, so viele Seelen vereint. Z. B. die siamesischen Knaben, die in Nordamerika und in England im Jahre 1829—1830 gezeigt wurden. Die Nerven, welche sie am Rücken verbinden, dienen ihnen wechselseits für ihr Leben als sympathische Nerven; z. B. wenn der Eine berührt oder gekitzelt wird, so empfindet es der Andere bloss durch das Gemeingefühl. Auch das ihnen gemeinsame Blut bedingt gemeinsame Gemüthbewegungen. Ferner Ritta-Christina, aus Sardinien, welche im Jahr 1829 in Paris starben; beide Mädchen mit zwei verschiedenen Herzen in Einem Herzbeutel, mit zwei verschiedenen Verdausystemen, aber gemeinsamem Mastdarm.

Die Natur ist jetzt selbst bemüht, uns durch die wundervollsten Gebilde über das Verhältniss der Seele zum Leibe Aufschluss zu geben, und in den näheren Offenbarungen des Geisterreiches an die Menschheit (z. B. Rimer's Somnambule und die Seherin von Prevorst) erschliesst sich uns auch näher das Verhältniss des Geisterreichs zur ganzen Natur und zu dem Menschen und der Menschheit. Schon Swedenborg hat hierüber Wesenliches erfahren und gelehrt. Solche Vereinbildungen, wie z. B. Ritta-Christina oder die zwei asiatischen von vorn verwachsenen Zwillinge (s. Galignani's

Erstens, der Verein von Geist und Leib ist wesenhaft, so dass beide, Geist und Leib, selbst vereint sind, und dass dabei jeder seine Selbständigkeit und seine eigene Gesetzmässigkeit behauptet, indem der Leib in seinem Leben und Gestalten den Naturgesetzen folgt, der endliche Geist aber, der als Seele mit ihm vereinlebt, den Gesetzen der Vernunft oder des Geistes gehorcht; und wie innig immer beide mit einander vereint sich zeigen, so besteht doch diese entgegengesetzte Selbständigkeit. Der Geist vermag nichts über den Leib, was die Naturgesetze aufhöbe, und der Leib vermag nichts über den Geist, was des Geistes Lebengesetz vernichtete.

Zweitens, wir sind uns als Geister hierbei gar keiner weiteren Vermittlung bewusst, gar keines dritten Wesens, welches bei der Vereinigung des Geistes und Leibes individuell vermittelnd thätig wäre. Wir behaupten Alle, dass es z. B. das erleuchtete Auge selbst ist, das wir sehen, und soweit uns unsere sinnliche Beobachtung führt, wissen wir von durchaus keinem Wesen, welches uns diess Auge erst sichtbar macht. Ebenso finden wir, der Geist will, und die Glieder des Leibes bewegen sich gehorchend, sowie es der Geist verlangt, vorausgesetzt, dass die Naturkräfte in den Gliedern dazu dasind. Wenn aber gesagt wird: wir sind uns in sinnlicher Wahrnehmung keines vermittelnden Wesens bewusst, so wird hiermit keineswegs behauptet, dass sich nicht der Geist im reinen Gedanken eines vermittelnden Wesens bewusst werden könne. Auch behaupten wir damit gar nicht, dass sich nicht der Mensch eines die Einheit des Leibes und Geistes vermittelnden Wesens bewusst werden müsse, wenn er sich als Geist gehörig entwickelt. Das ist also eine metaphysische Frage, die sich durch analytische Beobachtung gar nicht beantworten lässt, sofern diese rein historisch, individuell ist.

Drittens, das Vereinleben von Geist und Leib ist vollständig nach allen Momenten des Selbstinneseyns wechselseitig bestimmt: im Schauen oder Erkennen, Fühlen und Begehren und im Wollen. Denn der Leib wird vom Geiste in den Bestimmtheiten seiner Nervenzustände geschaut und empfunden, und der Wille des Geistes wird mitbestimmt durch die Zustände des Leibes. Dagegen ist die schauende Thätigkeit des Geistes

Messenger, 1830, Anfang Januars) beziehen sich wohl auf wesenliche organische Naturideen und Geistvereinlebenideen; eine innige, ganz allein-eigenwesenliche Geschwisterliebe, Freundschaft und Menschenliebe vereint solche vereingebildete Zwillinge und Drillinge. Heft. — Eine nähere Erklärung über diese als Problem weiterer Untersuchung angemerkten Thatsachen ist im Heft nicht angegeben. Wieweit, nach Krause's Ansicht, in den angeführten Erscheinungen wesenliche, für bestimmte Perioden des organischen Lebens gültige Naturideen sich verfolgen lassen, und inwieweit dieselben als Missbildungen anzusehen sind, kann hier nicht genauer wissenschaftlich nachgewiesen werden. Vergl. die Anm. zu S. 292. f. Anm. d. H.

auch umgekehrt mitbestimmender Grund der schauenden Thätigkeit des Leibes, z. B. der Anstrengung des Auges, um das Aeussere zu erblicken, oder auch des Ohres, damit der äussere Schall sich darin abbilde. Auch begleitet unwillkürlich die sinnliche, auf das Schauen gerichtete Thätigkeit des Leibes das innere Denken des Geistes. Der innerlich denkende Geist, auch wenn er nichts Sinnliches denkt, sondern ein Uebersinnliches, wird begleitet durch angestrengtes Bewegen seiner Augen, durch äusserlich merkliches Hinhorchen, ja sogar durch Bewegung der Tastorgane, als wollte er äusserlich betasten, was er innerlich nicht-sinnlich schaut. Ebenso innig sind Leib und Geist verbunden in Lust und Schmerz. Lust und Schmerz des Geistes wirkt auch im Leibe Zustände der Lust und des Schmerzes, selbst dann, wenn der Grund der Freude oder der Betrübniss ein gar nicht sinnlicher, sondern ein gänzlich übersinnlicher ist, und dagegen Lust und Schmerz des Leibes werden unwillkürlich vom Geiste mitempfunden. Endlich auch der Wille des Geistes wirkt ein auf die selbstbestimmende Thätigkeit des Leibes, dass der ganze Leib sich selbst bestimmt, seine Organe demgemäss wirken zu lassen, was der Geist beschliesst. Wir denken gewöhnlich, dass der Wille des Geistes unmittelbar einwirkt auf das einzelne Organ, z. B. zur Bewegung der Hand, oder des Fingers. Aber diese Einwirkung ist vermittelt, sie geht hindurch durch die Selbstbestimmung des ganzen Leibes, vom Hirn aus, nach dem Gesetz der Centralität des Nervensystems. Und wenn der Zusammenhang der Nerven der Hand, oder des Fingers mit dem Hirn unterbrochen ist, so wirkt der Wille des Geistes nicht mehr darauf, weil die Stetigkeit der Selbstbestimmung des Leibes unterbrochen ist; daher vergeht auch bei der Ausführung der Willenacte des Geistes durch den Leib immer eine bestimmte Zeit, wegen dieses Durchganges des Geistwillens durch die Selbstbestimmung des ganzen Leibes. Diese Wirkungzeit beträgt einige Terzien. Daher Wer z. B. eine Sekundenuhr feststellen will, es niemals scharf bewirken kann, ausser durch Zufall.

Viertens, es findet bei diesem Vereinleben und Vereinwirken des Leibes und Geistes eine *durchgängige Nebenseitigkeit* oder *Parallelismus* statt. Dieser Parallelismus muss in einer ausführlichen Darstellung der Psychologie in den einzelnen Gliedern sorgfältig betrachtet werden. Hier kann diess nur im Allgemeinen geschehen. So entspricht dem Denken und Erkennen vorwaltend das Nervensystem, zumeist das Gehirn, und zuinnerst das grosse Gehirn. Dem Empfinden und Begehren antwortet das Gefässsystem, zumeist das Arteriensystem, und zuinnerst das Herz. Den Begehrungen der Zuneigung und Abneigung entsprechen Leber und Nieren und der Theilnahme des Gefühls die Eingeweide und ihre Bewegung. Daher vermehrter Blutlauf bei allen heftigen Gemüthbewegungen, oder angehaltener Blutlauf bei negativen Erschütterungen. Der Vereinwirkung aber des Schauens und Fühlens entspricht von Seiten des Hirnsystems das hintere Hirn, und von Seiten der anderen Systeme das Mus-

kelsystem, sofern es durch die Nerven bewegt ist. Daher stimmt die Geberdung und das Minenspiel auch zur reinen Darstellung geistiger innerer Begebenheiten. Dem Wollen aber des Geistes entspricht die Selbstbestimmung des ganzen Leibes, worin der Leib seine Selbstmacht bewährt über alle seine einzelnen Gefühle und Werkthätigkeiten. Dieser durchgängig parallele Verein des Geistes und Leibes ist so innig, dass die verwandten Thätigkeiten und Organe beider stets mit einander wechselansprechen, ohne dass es der Geist beabsichtigt, und ohne dass es der Geist ganz zu verhindern vermag, so dass Leib und Geist sich beide einander, ähnlich wirkend und ähnlich leidend, begleiten, in analoger Passivität und Spontaneität, gemäss ihrem ganzen homologen Organismus d. i. ihrer gegenähnlichen Gliedbildung.

Fünftens, beide, Geist und Leib, sind in ihrem Vereinleben gebunden an ihre gegenseitigen Gesetze und Kräfte. So der Geist, insofern er mit dem Leibe vereinlebt, an das Naturgesetz und an die vorhandenen Kräfte des Leibes, sowohl der Nerven, als der Muskeln, als des Vereinwirkens der Nerven und Muskeln. Besonders ist der Geist gebunden an gesunde, freie, kräftige Sinne und Sinnesorgane. Aber dabei ist auch der Geist durch seine eigene Kraft der Fassung und Unterscheidung beschränkt. Wenn z. B. im Auge des menschlichen Leibes eine reiche Aussenwelt sich abbildet von Personen und Naturgegenständen, so fasset davon der eine Geist viel auf, der andere wenig, der eine in Bestimmtheit, der andere in Unbestimmtheit, es mag das Bild im Auge noch so scharf und schön seyn, wesshalb denn ein Geist mit blödem äusseren Auge mehr erkennen kann, als ein blöder Geist durch sein scharfes leibliches Auge. Gerade so ist es auch bei dem Sinne des Gehörs. Einer kann kaum Eine Stimme fassen in der Musik, ein Anderer fasst wohl 16 und mehr, obwohl vielleicht jener erstere feiner hört, als der andere, leiblich betrachtet.

Sechstens, der Verein des Geistes und Leibes ist in unserem jetzigen Menschenleben, und zwar im gesunden Zustande des gewöhnlichen Wachens und Schlafens, nicht ganz, nicht total, sondern nur theilweis, nur partial. Denn der Geist findet sich unmittelbar nur mit dem Nervensysteme in wesenlicher Verbindung und zwar nur mit dem hinteren Nervensystem des Gehirns und den Wirbelsäulnerven, aber mit dem vorderen Nervensystem nur theilweis, nämlich nur mit dem oberen Nervensysteme, mit den Sinnnerven und Hautnerven. Nicht aber findet sich der Geist unmittelbar vereint mit dem unteren vorderen Theile des Nervbaues, mit dem eigentlichen Gangliensysteme. Daher kommt es, dass dem Geiste auch nur diejenigen leiblichen Bewegungen für seinen freien Willen zu Gebote stehen, die von den genannten Theilen des Nervensystems abhangen, nicht aber diejenigen, welche durch das Gangliensystem bestimmt werden. Was aber die Zustände der Nerven des Gangliensystems betrifft, so scheinen sie erst durch das leibliche Gemeingefühl oder den Gemeinsinn zum Bewusstseyn zu kommen und zur Empfindung des Geistes gebracht zu werden,

so dass, was wir als Seele von den gesunden, oder kranken Beschaffenheiten unseres Unterleibnerven empfinden, wir eigentlich durch die Zusammenstimmung und Mitstimmung der Nerven des Unterleibes als Theiles des Einen ganzen Nervensystemes, *per consensum nervorum*, fühlen. So z. B. in den Empfindungen, die die Hypochondrie veranlassen, da ist es wirklich eine grosse Wohlthat für uns, dass wir den krankhaften Zustand der Nerven des Unterleibes nicht unmittelbar empfinden, sondern nur mittelbar, gedämpft und unbestimmt, durch das Gemeingefühl. Ferner aber ist auch selbst mit den genannten Theilen des Nervbaues die Vereinigung des Leibes nicht gleichförmig, und nicht in allen Hinsichten vollkommen. So empfinden wir den Augennerv nur als Lichtorgan, den Gehörnerv nur als Schallorgan. Daher kommt es, dass manche Bewegungen des Leibes zugleich willkürlich und zugleich auch unwillkürlich sind, vornehmlich das Athmen. Diess ist unwilikürlich, weil es eins der Grundbedingnisse ist des Bestehens des Leibes als solchen, es ist willkürlich, weil ausserdem das Athmen zum Sprechen und zu anderen Verrichtungen, die den Willen des Geistes angehen, untauglich wäre. Das Muskelsystem aber und das Knochensystem und überhaupt alle anderen Theilsysteme des Leibes, ausser dem Nervensystem, erkennt und empfindet der Geist nur mittelst des Nervensystems, und wirkt auch auf sie nur ein mittelst des Nervensystems, soweit dasselbe seiner Freiheit anvertraut ist. Der jetzt beschriebene Gang des Vereins des Geistes und Leibes wird allerdings in bestimmten Zuständen des Leibes zum Theil verengert, zum Theil erweitert; verengert, z. B. in Lähmung, in Epilepsie, in allerlei Sinnkrankheiten, Augenkrankheit, Blödheit, Taubheit; aber erweitert wird dieser Verein ebenfalls in Krankheiten, z. B. wo Theile des Leibes empfindlich werden, die es sonst gar nicht sind, vornehmlich aber in dem freiwilligen magnetischen Zustande, dem *magnetismus spontaneus*, dann aber auch in den sogenannten höheren magnetischen Lebenzuständen, deren Hervorbringung zum Theil dem Willen des Geistes anheimfällt, wovon in der vierten Abtheilung das Nöthige folgen muss. Aber alle diese Verengerungen und Erweiterungen der freien Geistessphäre im Leibe sind immer doch nur theilweis und vorübergehend, und viele davon begleiten nur die krankhaften Zustände des Leibes und schwinden mit ihnen*).

Siebentens, im Verein des Geistes und Leibes finden wir uns schon, soweit unsere geschichtliche, individuelle Erinnerung zurückreicht. Ja diese geht nicht einmal zurück bis an den geschichtlich erweislichen An-

*) Krause bemerkt im Hefte: „Hierbei dürfen wir nie vergessen, dass dieses organische, leibliche Leben nur ein bahngestirnliches (planetarisches) ist; dass uns also im ganzen Sonnbau, wozu wir gehören, und worin wir leben, die Aussicht auf ein vollwesenliches Vereinleben mit einem höhergebildeten, vollwesenlichen Gliederbau (Organismus) eröffnet ist".

fang dieser Vereinigung. Denn angefangen muss diese Vereinigung haben, sofern es die Vereinigung mit diesem Leibe ist, weil ja dieser Leib ein in der Zeit entstehendes Naturgebilde ist. Aber wir erinnern uns kaum bis an das dritte Lebenjahr zurück, wo wir doch den mit uns Lebenden schon genug Beweise unseres Vereins des Geistes mit dem Leibe gegeben haben, und wenn es auch zunächst nur wäre durch den Anfang der vernünftigen Sprache, die schon im zweiten und oft im ersten Jahre sich zeigt. Ob daher dieser Verein unseres Geistes mit diesem Leibe mit Willen, oder ohne Willen des Geistes geschlossen sey, darüber können wir durch individuelle, historische Selbstwahrnehmung gar nichts entscheiden, weder dafür, noch dawider, weil unsere Erinnerung bis an den Anfang nicht geht. Sowie aber dieser Verein von Geist und Leib für einen Jeden von uns wirklich besteht, ist er, erstens, ausschliessend. Eine, nicht zwei Seelen wohnen in Einem Leibe, und jeder andere Geist kann nicht unmittelbar auf diesen meinen Leib wirken. Zweitens, dieser Verein ist im Ganzen unwillkürlich, und er kann auch durch reingeistigen Willen nicht aufgelöst werden, es wäre denn, dass wegen des vorhin bemerkten Zusammenlebens der Leib durch Gram verderbt würde, oder dass der Geist die Kräfte des Leibes selbst missbrauche, um den Leib zu zerstören. Aber das ist ein wichtiger Punkt für die geistige Freiheit, dass die Seele wollend den Leib zerstören kann, dass sie, wenn sie will, sogleich aus diesem Leibe den Ausgang nehmen kann. Ob der Geist sich diesen Ausgang machen soll, diess hat Moral und Religion zu entscheiden, dass aber viele Geister ihn nehmen, das beweisen die Listen der Selbstmörder. Drittens, der Verein von Geist und Leib ist der Zeit und Kraft nach stetig, wenigstens im gesunden Zustande, und auch der Schlaf und das Schlafwachen heben diesen Verein nicht gänzlich auf. Diess thut wohl zuerst der Tod.

51. *Achtens*, die Entwicklung des vereinten geistigen und leiblichen Lebens geschieht *stufenweis*, in Folge des zuvor betrachteten Parallelismus, d. h. die Entwicklung des Geistlebens, sofern dasselbe ein mit dem leiblichen Leben verbundenes äusseres und sich äusserndes ist, und insofern es seine Bedingnisse von aussen mittelst des Leibes empfängt, kann sich nur entwicklen nebenfortschreitend oder parallel mit der Entwicklung des Leibes. Zu den Hauptmomenten, nach welchen sich das geistige mit dem Leibe vereinte Leben stufenweis entwickelt, gehört zunächst die Kenntniss, die der Geist von seinem eigenen Leibe nach und nach zustande bringt, indem er sich stufenweis in den wachsenden und sich gestaltenden Leib einlebt, nach und nach auch Meister seiner Glieder und Kräfte wird. Ferner gehört dahin auch alle die Kenntniss, welche der einzelne Geist mittelst des Leibes empfängt von der den Leib umgebenden Natur, und von anderen individuellen Geistern, die als Menschen in demselben Naturgebiete mit ihm vereint leben. Dann gehört dahin die geistige Fertigkeit, die Kräfte und Glieder des Leibes nach

Vernunftzwecken mit Freiheit anzuwenden und wirken zu lassen, ferner die Erlernung der gesellschaftlichen Sprache, welche jedem Geiste nur mittelst der Leiber mitgetheilt werden kann. Aber als das Wichtigste gehört zu dem sich nach und nach Entwicklen das Wachsthum des geistigen Lebens und der Geistesbildung, welches jeder als einzelner Mensch lebende Geist durch die geistige Erziehung anderer Geister empfängt. Diese Erziehung aber kann sich nur nach Massgabe des Wachsthums und der Ausbildung des Leibes für jeden Einzelnen wirksam bezeigen, sowie der Einzelne nach und nach die Sprache kennen lernt, und in ein wahrhaft geistiges Lebenverhältniss tritt mit den ihn Erziehenden. Und ebenso aus denselben Gründen und in denselben Hinsichten nimmt auch das geistige Leben, sofern es sich auf das leibliche bezieht, und sich leiblich äussert, wieder ab mit dem Leben und den Kräften des alternden greisenden Leibes. Aber bei dieser doppelten Erscheinung des Anwachsens und Abwachsens des geistigen Lebens mit dem leiblichen müssen wir uns hüten, dass wir nicht den inneren geistigen Lebenzustand bei Kindern und Greisen erstwesenlich, oder allein bemessen und beurtheilen wollen nach den leiblichen Aeusserungen desselben. Denn das Kind, das der Sprache noch nicht mächtig ist, kann von seinem inneren geistigen Leben nur erst einen geringen Theil äussern, und der Greis, dessen Gedächtnisskräfte schwinden, kann wieder vieles von seinem inneren Geistleben nicht mehr äussern. Sehen wir nun dieses Verhältniss der allmäligen, stufenweisen Ausbildung von Seiten des Leibes an, so zeigt sich umgekehrt auch die Bildung und Vollendung des Leibes abhangig von der Geistesbildung. Denn allerdings hilft der Geist mit den Leib bilden und gleichsam anbauen, er wirkt von seiner Seite, den Leib zu erziehen und zu entfalten. Man vergleiche nur z. B. den Leib eines geistreichen, an Gemüth und Erkenntniss hochgebildeten Menschen, oder auch eines Künstlers, der den Leib zu schöner Kunst ausgebildet hat, mit dem Leibe eines Menschen, der an Geist verwahrlost ist, oder gar eines Blödsinnigen. Selbst die leibliche Anlage und Grundlage zu leiblicher Schönheit und Kraft kann nur erst durch Mitwirkung des Geistes in ihrer ganzen Blüthe und Vollkommenheit entfaltet werden. Eben diess, dass der gesunde und schöne Leib der Spiegel und das Organ werde eines gesunden und schönen Geistes, ist selbst zum Theil das Werk des Geistes, und erst dann ist auch der Leib als solcher vollkommen durchgebildet und schön.

Neuntens, der Leib verbindet *mittelbar* den Geist auch mit der ganzen äusseren, ihn umlebenden Natur, und auf eine andere Weise ist jetzt wenigstens der Menschengeist als Seele mit der äusseren Natur nicht verbunden, weder im Erkennen, noch im Fühlen, Wollen und Wirken. Von der anderen Seite aber wird auch der Leib und die ganze Natur mittelst der Seelen, die mit den Leibern verbunden sind, mit der ganzen Vernunft vereint, so dass im Menschen eigentlich stattfindet eine Vereini-

gung der ganzen Vernunft mit der ganzen Natur, aber nur insoweit diese vermittelt ist durch das Vereinleben eines endlichen Geistes und aller endlichen Geister mit dem höchsten organischen individuellen Leibe. Ob nun noch andere Vereinigungen der Geister mit der Natur stattfinden mögen, als Seelen eines organischen Leibes, darüber schweigt bis jetzt die empirische Selbstwahrnehmung der menschlichen Seele auf dieser Erde. Aber desshalb dürfen wir, wenn wir dem wissenschaftlichen Geiste treu bleiben wollen, hierüber durchaus nicht verneinend, oder bejahend aburtheilen, denn daraus, dass hier auf dieser Erde für diese Geister eine andere Lebenvereinigung für jetzt unmöglich ist, daraus kann nicht gefolgert werden, dass das überhaupt unmöglich ist.

Diess nun ist der Thatbestand der Wahrnehmung über das Vereinleben von Geist und Leib im Allgemeinen.

II. Hier dürfen wir aber, zweitens, die Fragen nicht unberührt lassen, welche sich dem denkenden Geiste hier aufdrängen, obschon diese Fragen in der empirischen Psychologie, d. i. in der empirischen, historischen Selbstbeobachtung, nicht mögen aufgelöst werden.

Erstens, es entsteht die Frage nach der *Präexistenz,* ob die Seele schon vor der Vereinigung mit diesem in der Zeit entstandenen Leibe dagewesen und als Geist gelebt habe, und in welchen Verhältnissen denn der Geist früher zu der Natur gestanden. Haben wir etwa früher schon auch als Menschen gelebt? Die Fortdauer nach dem Tode finden Viele begreiflich. Aber die Präexistenz halten dieselben für unmöglich, da doch an sich diese beiden Zustände der Wesenheit nach ganz dieselben sind.

Zweitens, es entspringt die Frage nach dem *Grunde des Vereines von Geist und Leib,* nach dem Grunde der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit desselben. Wir können uns dieser Frage nicht entschlagen, als denkende Geister; denn wir sind durch Wahrnehmung gezwungen, dem Geiste und dem Leibe selbständige Wesenheit zuzuschreiben. Demnach entspringt auch die Frage: wie kommen sie zusammen zu so innigem Vereine? Und da wir ferner gezwungen sind, den Grund und die Ursache als ein Höheres zu denken, als das Verursachte, so sind wir auch genöthigt, hierüber zu fragen: welches ist das höhere Wesen, das der Grund ist der Vereinigung von Leib und Geist? Die religiöse Ahnung des gebildeten Bewusstseyns schon spricht hierüber Folgendes aus: Gott, als das höhere Wesen über Geist und Leib, über Vernunft und Natur, ist der höhere Grund der Vereinigung und des Vereinlebens der endlichen Geister mit den organischen Leibern; und der untere Grund der Möglichkeit dieser Vereinigung ist: dass Gott Vernunft und Natur also gebildet hat, dass sie sich einander nach allen ihren Theilen und Kräften vollständig entsprechen in jenem Parallelismus, der im Vorigen geschildert wurde. Aber die Grundwissenschaft, die Metaphysik, lehrt, dass überhaupt zwei entgegengesetzte Wesen, oder Wesenheiten nur vereint können gedacht werden in und durch ihr höheres Ganzes, sofern es über ihnen als ihr Urwesenliches ist. Nun aber

wird in der Grnndwissenschaft Gott erkannt als das Urwesen über Vernunft und Natur, mithin wird dann auch anerkannt und erwiesen, dass Gott-als-Urwesen sowohl der ewige, als der zeitliche Grund ist des durchgängigen ganzwesenlichen Vereinlebens von Vernunft und Natur, und insonderheit des individuellen Vereinlebens der unendlich vielen endlicheu Geister mit allen unendlich vielen endlichen vollwesenlich organischen Leibern im Weltall. Daher wird auch Gott in der Grundwissenschaft erkannt als ewiger und als zeitlicher Grund des Vereinlebens von Geist und Leib eines jeden von uns auch auf dieser Erde. Doch hiervon mehr zu sagen, da es doch nur historisch erwähnt werden könnte, würde die Grenzen der empirischen psychologischen Anthropologie überschreiten. Es kann alles diess nur eingesehen werden in der Grundwissenschaft oder der sogenannten rationalen Psychologie, deren Idee oben erwiesen worden ist. Frühere Philosophen suchten die Harmonie des Vereinlebens von Geist und Leib durch eine eigene Hypothese zu erklären, durch die Hypothese der sogenannten *prästabilirten Harmonie,* welche zuerst von *Geulinx* angebahnt und von *Leibnitz* noch weiter vollendet wurde. Nach dieser Voraussetzung wird angenommen, dass Gott in individueller Causalität jeden endlichen Leib verursacht in seinem selbständigen Leben und in jedem organischen Leibe individuell wirksam allaugenblicklich gegenwärtig ist; dasselbe soll auch stattfinden in Ansehung jedes endlichen Geistes, so dass Gott auch im Leben jedes endlichen Geistes individuell wirkend zugegen ist, Geist und Leib nach der ewigen Wesenheit harmonisch sind, und zugleich auch beide unter Gottes individueller Einwirkung stehen. Nun kann nach dieser Hypothese der endliche Geist nicht das Geringste im Leibe bewirken, und ebensowenig der Leib das Geringste im endlichen Geiste. Aber die Geistwirkungen und die Leibwirkungen eines Menschen sollen ohne sein Zuthun durch jene göttliche Harmonie zusammenstimmen. Wenn ich z. B. einen Arm bewegen will, so ist dieser Wille mein, aber nicht die Ausführung; diese geschieht durch Gottes prästabilirte Harmonie, wonach es geordnet ist, dass mein Arm in diesem Momente sich bewegt, wie mein Geist es will; gerade sowie wenn zwei Uhren neben einander stehen, welche zu gleicher Zeit dasselbe zeigen und zu gleicher Zeit schlagen, ohne dass die eine Uhr der Grund ist der Verrichtung der anderen, bloss weil der Künstler sie in prästabilirte Harmonie gesetzt hat. Es ist hier nicht der Ort, diese Hypothese metaphysisch zu kritisiren, indessen soviel leuchtet ohne weitere tiefere Forschung ein, dass diese Hypothese entweder durch Wahrnehmung, oder metaphysisch bewiesen werden müsste. Durch Wahrnehmung kann sie nicht bewiesen werden, weil sie über das Factum hinausgeht; metaphysisch aber ist sie nicht bewiesen, wie *Leibnitz* selbst zugesteht; sie hat also nur den Werth einer Versuchannahme, und da stellt sich doch näher der Gedanke ein, dass ja Gott gedacht werden könne als *ewig verursachend,* dass Geist und Leib auf einander wechselseitig wirken, da beide der Wesenheit nach gleich und sich durchaus ähnlich sind.

Drittens stellt sich noch folgende Frage dar: wird jene Grenze des Vereines von Geist und Leib, die vorhin erwähnt wurde, ewig bestehen? Ist sie im Allgemeinen nothwendig im Weltall, oder gehört sie nur diesem unseren unvollkommenen Planetenleben an, oder wird sie auch für dieses Leben der Menschheit nur eine Zeitlang bestehen, bis etwa die Menschheit geistlich und leiblich weit genug gediehen ist, um in ein höheres und freieres Verhältniss der Wechselwirkung mit der Natur aufgenommen zu werden? Wird also diese Grenze vielleicht schon noch auf dieser Erde erweitert werden, und deutet etwa hierauf der *animalische Magnetismus* hin, in dessen Erscheinung wirklich das Gangliensystem in unmittelbare Vereinigung mit dem Geiste tritt? Auf alle diese Fragen könnte nur die eintretende neue Erfahrung antworten, oder die Grundwissenschaft, wenn's möglich ist. An sich erscheint es dem Nachdenkenden ebenso leicht möglich, dass Gott uns als Geister in den Sirius hineinsehen lasse, als dass Gott uns hineinsehen lässt in unseren eigenen Leib, uns wahrnehmen lässt diese Augen, Ohren und diese Nervenbeschaffenheiten und mittelst derselben dieses ganze Planetenleben. Diess findet der Geist ebenso denkbar, weil ja der Geist als Geist gar keine Beziehung zum Raume hat, der ihn fesselt an irgend einen Theil der Natur, weil ja für den Geist der Sirius und diese Erde weder nah, noch fern ist, indem der Geist unräumlich ist und unräumlich lebt.

Endlich *viertens:* und wie wird es *nach dem Tode* seyn? Wird der Geist dann *individuell fortleben*, und in welchem Verhältnisse wird er dann zu der Natur stehen, etwa in einem freieren, dass er ebenso die Abspiegelung der Dinge in dem Quelle sieht, oder im Spiegel, unmittelbar, oder, wie jetzt, in seinen Augen, oder wird dann der Geist neu eingelebt werden in einen neuen organischen Leib? Die Erfahrung schweigt bis jetzt hierüber gänzlich, nicht aber ebenso die Grundwissenschaft, nur dass die Wahrheiten der Grundwissenschaft lediglich in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange entfaltet und eingesehen werden können. Wohl aber sagt jedem Gebildeten die Ahnung des religiösen Geistes Folgendes: es wird nach dem Tode uns so ergehen, *wie es dem unendlich guten Lebengesetze Gottes gemäss ist,* welches Lebengesetz Gottes übereinstimmig ist mit Gottes ganzer Wesenheit, und leben wir hierüber jetzt auch gänzlich im Dunkel, so können wir doch hinsichts der Zukunft, wenn wir Gott auch nur ahnend schauen, ihm unbedingt vertrauen, und im stillen Gemüth jene Veränderung erwarten.

Ehe wir weiter gehen, muss ich noch einer Einwendung gedenken, welche von vielen achtbaren Forschern dawider gemacht wird, dass der Mensch ein Vereinwesen sey aus Geist und aus Leib, dass Geist und Leib selbständiges Leben haben, welches im Menschen harmonisch vereint sey. Sie sagen dagegen: dann wäre ja der Mensch gar nicht Ein Wesen, es käme ihm ja gar keine ursprüngliche Einheit zu, der Mensch wäre ja nur ein Doppelwesen, nur ein vereintes Wesen. Hierauf

dient zur Antwort: so findet es sich in der Selbstbeobachtung als wahr, dass nämlich der Mensch das Vereinwesen ist aus Geist und Leib. Aber die Einheit des Geistes ist damit nicht aufgehoben, denn der Geist als Seele ist ebenfalls Einer, und es bleibt mithin der Geist auch als Mensch in seiner ursprünglichen Einheit. Ebenso ist der Leib von seiner Seite Einer, und bleibt auch als beseelter Leib in dieser Einheit. Aber eben darin ist der Mensch als Mensch vollwesenlich, dass er das Vereinwesen ist der ursprünglichen Einheit des Geistes und der ursprünglichen Einheit des Leibes, und darin besteht die innere vollkommene Harmonie der Natur und Vernunft, dass das innerste individuelle Geistwesen mit dem innersten individuellen Leibwesen oder Organismus so innig verbunden ist in vollständiger harmonischer Einheit. Um hierüber klar zu sehen, muss man nur den Begriff der Selbständigkeit oder Selbwesenheit richtig denken, vorzüglich muss man erwägen, dass die Selbständigkeit endlicher Wesen keine unbedingte ist, dass sie nicht Alleinständigkeit, Isolirung, ist, sondern dass jedes endliche selbständige Wesen zugleich vereinständig ist mit seinem Entgegengesetzten, und gerade darin die Selbständigkeit des Endlichen vollendet wird, dass sie Vereinständigkeit ist. Leib und Geist, indem sie verbunden sind, geben ihre wechselseitige Selbständigkeit nicht auf, sondern vereinen sie in eine höhere Selbständigkeit. *Suabedissen* sagt, um die entgegenstehende Selbständigkeit des Geistes und Leibes zu bestreiten, in seiner Anthropologie Folgendes: „Es kommt hinzu, dass, bei der angenommenen Zweiheit des Lebens, das leibliche Leben des Menschen als das in der Natur stehende, auch für sich allein, in Sonderung von dem geistigen, sein Leben müsste fortsetzen können, und zwar desto frischer und gedeihlicher, weil es dann zwanglos leben könnte.“ Hierauf bemerke ich aber: wenn wir uns hierbei an die Wahrnehmung des Selbstbewusstseyns und Selbstgefühls halten, so zeigt sich darin gar kein Grund zu der Annahme, dass der menschliche Geist, auch ohne mit dem Leibe vereint zu leben, daseyn und leben werde, daseyn und leben könne, dass also menschliche Leiber ohne Geister herumgehen könnten, sondern durch jene Wahrnehmung sind wir vielmehr zu dem Gedanken geführt, dass der menschliche Leib gleich bei seinem Entstehen mit dem menschlichen Geiste vereint lebt, und dass während der ganzen Lebendauer dieses Lebengebildes Geist und Leib in wechselbestimmender, wechselseitig fördernder Wechselwirkung sind. Auch ist es gar nicht so, wie *Suabedissen* meint, dass dieser Leib als Leib ohne den Geist vollkommen und frei leben und sich gestalten würde, da ja schon die Erfahrung zeigt, dass der Leib die vollkommene Ausbildung seines Lebens eben nur im Vereine mit dem Geiste gewinnt, weil zu den Kräften des Leibes auch noch die Kräfte des Geistes mitwirkend hinzukommen, und weil dann der Geist frei nach der Idee des Leibes die leiblichen Kräfte selbst anwendet, um den Leib höher auszubilden. Da-

bei bemerke ich noch schliesslich, dass der Gedanke des gleichförmigen Vereinlebens von Geist und Leib dem grundwissenschaftlichen Gedanken der vollständigen Harmonie, der Vereinigung Entgegengesetzter, ganz entspricht, und dass, wie vorhin bemerkt, gerade in dieser Einsicht der gleichseitigen Wechselwirkung von Geist und Leib, die Idee der Vereinigung von Vernunft und Natur realisirt erscheint. Soviel zur Betrachtung des Verhältnisses der Vereinigung von Geist und Leib im Allgemeinen.

Zweite Abtheilung des dritten Theiles.

Betrachtung des Geistes als vereint mit dem Leibe und als bestimmt durch den Leib, oder: Betrachtung des Geistes als Seele, d. h. eigentliche Psychologie im engeren Sinne.

Die *erste Wahrnehmung* dieser Abtheilung bezieht sich auf die *allgemeine Thatsache der Bestimmtheit des Lebens des Geistes durch das mit dem Geiste vereinte leibliche Leben.* Nach dieser allgemeinen Betrachtung werden wir dann in einer Reihe von besonderen Wahrnehmungen untersuchen: wie der Geist als erkennendes, empfindendes, wollendes Wesen und nach allen den Hinsichten bestimmt sey, welche wir in der reinen Betrachtung des Geistes und des Geistlebens erkannt haben.

Indem wir zuerst die allgemeine Thatsache erfassen, wie das Leben des Geistes bestimmt wird durch das mit ihm vereinte leibliche Leben, finden wir Folgendes als das Ergebniss der Gesammtwahrnehmung hierüber.

Der Geist als Seele wird durch die Vereinigung mit dem Leben 52.
seines Leibes hinsichts des ganzen Geistlebens so bestimmt, dass dabei seine geistige Selbständigkeit besteht, dass er aber zunächst unmittelbar das Leben seines Leibes, aber dadurch vermittelt auch das Leben der ganzen Natur, sofern dieses mit seinem Leibe verbunden ist, in sein geistiges Leben aufnimmt, und zwar im Erkennen, Empfinden und Wollen, dass er ferner sein reingeistiges Leben in Uebereinstimmung mit dem leiblichen Leben weiterbestimmt, und es dann auch vereint ausbildet mit dem Leben des Leibes und mit dem Leben der ganzen Natur, soweit die Kräfte und das Kraftgebiet dieses seines Leibes reichen. Hiezu kommt, dass in diesem unseren Menschenleben auf Erden, die als Menschen lebenden Seelen sich auch als Geister nur individuell erkennen und auch ihr ganzes geistiges Leben nur erkennen und anerkennen mittelst ihrer Leiber und der an den Leib gebundenen äusseren gemeinsamen Sprache. Daher ist auch für uns als Geister zugleich unser Vereinleben mit dem Leibe und mit der Natur bis jetzt das einzige Mittel und die einzige Mitte unseres Vereinlebens als Geister, nach der Idee und dem Ideale des unter sich und mit der Natur vereinlebenden Geisterreichs, d. i. nach der Idee und dem Ideale der Menschheit.

Die soeben ausgesprochenen Sätze befassen in der Kürze alle Momente dieses Verhältnisses, und da sie das vereinte Ergebniss sind aus allen bisher von uns angestellten Selbstbeobachtungen, so bedürfen sie nur noch wenige folgende Erläuterungen.

Der Geist als Seele ist durch die Vereinigung mit dem Leibe in allen Hinsichten des Erkennens, Empfindens, Wollens und Wirkens recht in die Mitte der Natur gesetzt, mitten in ihr innerstes Leben hinein. Diess zeigt uns die Betrachtung unserer Erde im Ganzen dieses Sonnensystems, und weiter die Betrachtung unseres Leibes, als des vollkommensten organischen Gebildes. Indessen der Wirkungkreis unseres Lebens, sowie dieser Leib selbst, ist verhältnissmässig zum ganzen Wohnplatz der ganzen Erde nur sehr klein, und dabei nimmt die Wechselwirkung dieses Leibes mit der ihn umgebenden Natur verhältnissmässig ab nach der Entfernung. Am weitesten reicht allerdings das Gesicht, aber doch auch in abnehmendem Verhältniss der Entfernung, oder perspectivisch, und auch nur so, dass die Empfindungen und Wahrnehmungen des Auges erst durch die darauf angewandte reine Vernunftwissenschaft des Geistes fruchtbar werden, um mittelst derselben noch den Himmelbau nach seinen Grundgesetzen in sinnlicher Erfahrung zu erkennen. Mittelst des Gesichtsinnes reicht die intellectuelle Verbindung der Seele mit dem leiblichen Weltall viel weiter, als der Kreis der leiblichen Wirksamkeit. Dafür aber ist die leibliche Wirksamkeit des Geistes in der Nähe so innig und so bleibend, dass die Seele nicht nur ihren eigenen Leib zu einem schönen Spiegel und Gleichnissbilde des Geistes macht, indem sie ihren Leib mit Freiheit nach dessen eigenem natürlichen Ideal erzieht und ausbildet, sondern dass sie auch die sie umgebende Natur mit Werken der schönen und nützlichen Kunst erfüllt, und zwar alles nach den Gesetzen und mit den Kräften der Natur selbst, mit Werken des freien Geistes, welche die Natur selbst nie in sich erzeugen würde, obgleich in der Natur selbst in ihren Gesetzen und Prozessen die Möglichkeit dieser Kunstwelt gegeben und vorbereitet ist. Aber nur der freie, nach Ideen und Idealen bildende Geist, indem er mittelst des Leibes in die Natur einwirkt, kann jene in der Natur selbst liegende Möglichkeit zur Wirklichkeit erheben und beleben. So finden wir mithin überhaupt und in allem die Seele in ihrem Vereinleben mit der Natur gebunden an das Gesetz der Abnahme nach der Entfernung oder an das Ferneverhältniss. Ob diess aber ein ganz allgemein für alle Zeit, für alle Verhältnisse des endlichen Geistes zur Natur geltendes Gesetz sey, ob nicht der Geist in anderen Verhältnissen, als unsere jetzigen sind, auch in der Ferne in die Natur zu wirken vermöge, darüber schweigt unsere jetzige Erfahrung gänzlich, und wir müssen demnach hier unser Urtheil darüber zurückhalten.

In der *zweiten Wahrnehmung* ist zu beobachten, *wie die allge-*

meine Selbstwahrnehmung des Geistes *) *durch das Vereinleben des Geistes mit dem Leibe bestimmt sey.* Wir finden hierüber Folgendes: Der Geist, der sich bewusst ist, in seinem inneren Aendern und Leben derselbe zu seyn und zu bleiben, nimmt nun in jenes Bewusstseyn auch dieses auf, dass sein Leib, indem sich derselbe nach dem Naturgesetze ändert, und dabei mit dem Geist in Wechselwirkung ist, ebenfalls stetig derselbe bleibt. Der Geist nimmt also die Zeitreihe des Lebens seines Leibes mit auf in seine eigene innere Zeitreihe des geistigen Lebens, und der Geist wird sich so als Seele bewusst, dass er mit seinem Leibe vereint Ein und dasselbe individuelle Wesen ist und bleibt als *Eine lebendige Person,* d. i. als Ein und derselbe, individuelle, einmalige und einzige Mensch. Mithin rechnet der Geist als Seele den Leib zu seiner Persönlichkeit; aber, wenn er zum klaren Bewusstseyn hierüber gekommen ist, nur in dem Sinne, der aus dem oben erkannten wesenlichen Verhältnisse von Geist und Leib gegen einander hervorgeht. Mithin wird sich der Geist als Seele auch des Vermögens, der Thätigkeit, des Triebes und der Kraft des Leibes inne als seiner eigenen Wesenheiten, die ihm als freiem Geiste zum Theil überlassen sind, und desshalb erkennt sich auch die Seele an als befugt, als ganzes Wesen wollend die Thätigkeiten und Kräfte des Leibes für das Eine Gute zu gebrauchen und wirken zu lassen für das Gut des Geistes, des Leibes und des ganzen Menschen. Dieses Bewusstseyn der bleibenden individuellen Persönlichkeit des Menschen ist ununterschieden vorhanden in jedem Menschen, von beiden Geschlechtern, in allen Grundstämmen und in jedem Lebenalter. Soweit wir uns in unserer Kindheit zurückerinnern, finden wir in uns diess Bewusstseyn der menschlichen Persönlichkeit. Jedoch wird es mit dem wachsenden Lebenalter immer weiter und bestimmter entfaltet, sowie sich der Leib selbst mit seinen Thätigkeiten, Kräften und Organen weiter ausbildet, und jemehr sich auch der Geist in die geistige Selbsterkenntniss vertieft, und jemehr er auch der Natur, der Menschheit und Gottes inne wird. Auch im Hochalter bleibt dieses Bewusstseyn der ungetheilten geistigen und leiblichen Persönlichkeit, nur wird dann der Antheil an dem Leibe und seinem Bestehen und Wirken mit dem Abnehmen des leiblichen Lebens immer geringer. Der Tod wird endlich gewünscht, und er tritt, wenn er natürlich ist, ganz ohne Schmerz ein.

In der *dritten Wahrnehmung* ist nun ferner zu beobachten: *wie der Geist als erkennendes und denkendes Wesen durch sein Vereinleben mit dem Leibe bestimmt wird.*

Wir finden hierüber ein dreifaches Resultat. Das Denken und Erkennen wird dadurch 1) erweitert, 2) aber auch beschränkt, und 3) ist

*) S. des I. Theiles 1. Abtheilung 1. Lehrstück. Anm. d. Verf.

hierbei das Erstwesenliche, Wichtigste, dass durch das Verhältniss des Geistes zum Leibe sein Denken und Erkennen erst vollständig gemacht wird. Betrachten wir jeden dieser drei Punkte im Einzelnen.

Erstens, das Denken und Erkennen des Geistes wird durch das Vereinleben mit dem Leibe *erweitert* und *bereichert*; denn der endliche Geist gewinnt dadurch Folgendes:

1) Die ganze individuelle oder eigenlebliche Erkenntniss seines Leibes und eines Theiles des ihn umgebenden Naturlebens, und zwar, wie wir gesehen haben, eines vollständigen Theiles des Naturlebens, worin alle Arten von Naturgebilden, worin alle Naturprozesse und noch in verjüngtem Bilde der ganze Himmelbau erkennbar werden. Ursprünglich ist sich der Geist bei dieser sinnlichen Erkenntniss nur der Zustände der Sinnnerven bewusst, mittelbar dadurch zunächst seines ganzen Leibes, und durch beides vermittelt erst des diesen Leib umgebenden Naturlebens. Die genauere Untersuchung der sinnlichen Erkenntniss in der Erkenntnisswissenschaft, der Logik, zeigt, dass jeder einzelne Sinn für sich ausgelegt wird, und dann, dass die Wahrnehmungen aller Sinne in Ein Bild von dem Naturleben vereiniget werden durch Hülfe der Phantasie, des Verstandes und der Vernunft, und dass der Geist nur durch dieses Hinzuthun seiner geistigen erkennenden Thätigkeit die Natur versteht, und nur dadurch auch in den Stand kommt, die ganze Fülle der Naturerscheinungen unter die Idee der Natur als ein System von Begriffen, als das Natursystem, anzuordnen und die Naturprozesse ihren Ideen und ihren Gesetzen nach zu erkennen.

2) Der Geist gewinnt als Seele die individuelle Erkenntniss anderer Geister, und er kann dann mittelbar durch die Sprache ihrer allartigen, auch übersinnlichen Gedanken und Gefühle und Willenbeschlüsse theilhaft werden. Durch die sinnliche Erkenntniss anderer Menschen ist es vermittelt, nicht nur, dass wir ihre Individualität anschauen, sondern dass sie uns auch in Ansehung ihres übersinnlichen Denkens, Empfindens und Wollens erkennbar werden, und dadurch erst ist es vermittelt, dass jeder als Mensch lebende Geist allgemeine Erziehung und Bildung auch im Uebersinnlichen von Anderen empfange, und dass er auch wiederum Anderen Erzieher und Ausbildner seyn kann. Dadurch kann sich jeder Geist, so zu sagen, vervielfachen in's Unbestimmte, indem er das Wesenliche der Bildung vieler Geister in sich aufnimmt, und auch seinen Geist wiederum Anderen vielfach mittheilt. Dadurch wird es wirklich, dass die als Menschen vereinten Geister wie Ein Geist, wie Eine Seele sind und, als Menschen betrachtet, wie Ein grosser Mensch.

Zweitens, das Denken und Erkennen des Geistes wird aber auch *beschränkt* und *beengt* durch die Vereinigung mit dem Leibe. Denn der endliche Geist kann immer nur eine endliche Reihe des Denkens und Erkennens in der Zeit bilden, und kann zugleich nur weniges in Be-

stimmtheit überschauen. Da er nun als Mensch auch das Leiblich-Sinnliche mit in seine Denkreihe aufnehmen muss, so wird dadurch jede anderartige Erkenntniss dem Umfange nach beschränkt. Ausserdem folgt das leiblichsinnliche Denken dem Leben des Leibes selbst nach, und vieles muss zur Erhaltung und zu der Lebenverrichtung des Leibes mit mehr oder weniger Besonnenheit gedacht werden, z. B. unsere Kleidung, Nahrung, Wohnung, leibliche gesellschaftliche Verhältnisse. Dazu kommt auch der Zustand des Schlafes, der den Hauptentwicklunggang des freien Denkens und Erkennens periodisch unterbricht. Demnach wird der nach ewiger Wahrheit forschende Geist durch sein Lebenverhältniss zum Leibe oft unterbrochen, zerstreut, und dadurch auch der Vergesslichkeit mehr unterworfen. Besonders wichtig aber ist hierbei, dass der Geist als Kind erst seinen Leib erkennen, seine Sinne verstehen, seine Glieder brauchen lernen muss, dass er sich langsam orientiren und einheimisch machen muss in der ihn umgebenden und umlebenden Aussenwelt der Natur und der menschlichen Gesellschaft. Dabei ist das Kind sich eines individuellen Vorlebens, sobald es sprechen kann, durchaus nicht bewusst. Aber in die geistige Gesellschaft, in das geistige Vereinleben der mit ihm lebenden Seelen kann ja das Kind erst Eingang finden durch Erlernung ihrer gesellschaftlichen Sprache und dadurch, dass es die ihm angetragene Erziehung und Bildung stufenweis in sich aufnimmt. Daher ist es das allen Menschen gemeinsame unvermeidliche Loos, dass sie als Kinder in das Aeusserlich-Sinnliche zerstreut werden, welches anfangs ihr ganzes Denken, ihre ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht und erfordert und durch den Reichthum der lebenvollen Erfahrung auch hinlänglich ausbildet, beschäftigt und reizt. Daher geht im Kinde das klare Bewusstseyn der nichtsinnlichen und übersinnlichen Gedanken und Erkenntnisse unter, also auch nothwendig das Gottesbewusstseyn, obgleich die nichtsinnlichen Gedanken überhaupt theilweis auch stets in jedem Kinde dasind und wirken, weil ohne die allgemeinsten Begriffe, ohne die Kategorien, das Kind auch das geringste Sinnliche nicht wahrnehmen und erkennen könnte. Daraus ergibt sich nun das Grundgesetz der Erziehung und Ausbildung des Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit und Wissenschaft, dass nämlich der jugendliche Geist zuerst sich aus der sinnlichen Zerstreutheit in sein eigenes ganzes Selbstbewusstseyn sammle und dann in stufenweiser Ausbreitung des Gedankens sich nach und nach wiederum der übersinnlichen Gedanken erinnere und so sich stufenweis erhebe zu der Erkenntniss der Idee der Vernunft, der Natur und der Menschheit, bis endlich in dem so sich erhebenden, an Geisteskraft wachsenden Denker der reine, unbedingte Gedanke Gottes einleuchtet, wo denn auch die Idee der Wissenschaft und der Wahrheit gefunden wird, und wo alsdann der menschliche Geist harmonisch und organisch seine Wissenschaft auszubilden vermag. Nennt man nun das Ganze der übersinn-

lichen Erkenntniss Philosophie, so ergibt sich hieraus, dass zwar jeder auf Erden geborene Mensch Vernunftanlage zur philosophischen Wissenschaft hat, dass er aber, einem allgemeinem Lebengesetze gemäss, diese Anlage erst durch Denken zum Bewusstseyn bringen muss, dass er auf analytischem Wege methodisch sich bilden muss zur Wiedererkenntniss der Idee und zur Anerkenntniss des unbedingten Wesens, dass also die Allen gemeinsame Anlage zur Philosophie und überhaupt zur Wissenschaft als ganzer erst mit Freiheit ausgebildet werden muss. Aber eben in diesem Verhältnisse des Menschengeistes entsteht eine neue Beschränkung der denkenden und erkennenden Seele daraus, dass die Menschengesellschaft auf Erden, in welcher und durch welche seine geistige Erziehung und Bildung ihm zu Theil wird, bis jetzt sowohl die Stufe der Reife des Geistlebens und Menschheitlebens noch nicht erreicht hat, als auch noch dazu in einem ganzen Systeme von Irrthümern, von falschen Vorurtheilen, von Wahn und Aberglauben befangen ist, wozu noch gar der furchtbare Wahneifer, der Fanatismus, kommt. Da nun das in der geistigen Erziehung Dargebotene der Masse nach weit mehres ist und seyn muss, als jeder einzelne Mensch selbst erforschend ausdenken oder erfinden kann, so wird durch die Menge der angetragenen Gedanken die geistige Selbstthätigkeit jedes einzelnen Geistes leicht überkraftet und unterdrückt. Dann nimmt er die gesellschaftlichen, irrigen, wohl auch abergläubigen Vorurtheile unbesehens, ungeprüft, meist ohne Bewusstseyn davon an, und verderbt dadurch sein ganzes Leben. Daher entspringt für jeden Geist, der auf dieser Erde in der jetzigen Menschheit lebt, die Forderung des Geistes der Wahrheit, des wissenschaftlichen Geistes, dass er ohne eigene Einsicht nichts annehme, aber auch nichts verwerfe, und dass er Glaube, Vermuthung, Meinung und Vorurtheile von gewisser, selbständiger Erkenntniss, welche eingesehen wird, genau unterscheide, dass er ferner gegen irrige, lebenschädliche Vorurtheile, mögen nun Einzelne oder Millionen sie hegen und pflegen, beständig auf seiner Hut stehe, dass er aber besonders sein Herz bewache, damit nicht Vorurtheile und Wahneifer ihn zu Liebe und Hass, zu Thun und Unlerlassen bewegen, sondern dass er stets in eigener Einsicht der ewigen von aller endlichen Persönlichkeit unabhangigen Wahrheit folgt.

Drittens, das Erstwesenliche in dieser Weiterbestimmung des Denkens und Erkennens des menschlichen Geistes durch das Verreinleben mit der Natur ist dieses: dass dadurch der *Gliedbau der menschlichen Erkenntniss* erst *vollständig,* gliedbaulich vollendet wird. Denn der Geist als solcher, ohne dazu des Leibes und der Natur zu bedürfen, hat die unbedingte Erkenntniss, oder kann sie haben, wenn sein Bewusstseyn soweit entwickelt ist; auch hat er die begriffliche, ideale Erkenntniss in sich selbst von Gott, von Vernunft, Natur und Menschheit. Auch hat der Geist in sich die individuelle, geschichtliche, sinn-

liche Erkenntniss seiner selbst, als individuell lebenden, persönlichen Vernunftwesens. Wenn er aber nicht in das individuelle Leben der Natur mittelst seines Leibes hineinschauen könnte, so würde er, wenigstens im gegenwärtigen Zustande des Menschenlebens, nicht die geringste individuelle, geschichtliche Kunde und Wissenschaft haben von der Natur, und bei dem jetzigen Zustande unseres Lebens würde ohne den Leib der Geist auch gar keine individuelle Erkenntniss haben von dem Leben und der Würde anderer endlichen Vernunftwesen. Demnach wäre der Geist ohne den Leib auf die individuelle Erkenntniss seines eigenen rein geistigen Lebens beschränkt und auf die inneren individuellen Offenbarungen Gottes an ihn, wenn anders diess möglich ist, wie wenigstens der religiöse Glaube es ahnet. Da nun aber durch das Lebenverhältniss des Geistes zum Leibe auch hinzukommt die individuelle, geschichtliche Erkenntniss des Lebens der Natur und des individuellen, geschichtlichen Lebens anderer als Menschen lebenden Geister, so ist nun die Erkenntniss des Menschen vollständig, sowohl den Gegenständen nach, als auch den Erkenntnissarten nach, und so ist es denn dem einzelnen Menschen und der Menschheit möglich, die Wissenschaft als Ein, nach den Gegenständen und Erkenntnissarten vollständiges, organisches Ganze, als Ein System zu entwerfen, und weiter ohne Ende auszuführen und auszubilden *).

Viertens, die leiblich-sinnliche Anschauung und Erkenntniss alles dessen, was wir äusserlich erfahren, steht in einer wesenlichen Beziehung zum *Gedächtniss*. Sollen wir uns nämlich im Wachen, oder Träumen an Leiblich-Sinnliches wieder erinnern, so ist diess von der Gesundheit des Nervensystems abhangig und von der gesetzmässigen Thätigkeit desselben, besonders von der des Gehirns. Daher Verletzung des Hirns, oder der Druck zuvielen Blutes, oder auch ausgeschiedener Lymphe auf das Gehirn, oder auch Abnahme des ganzen Nervensystemes im Hochalter das sinnliche Gedächtniss schwächt und scheinbar oft ganz aufhebt. Denn für den ganzen Leib als solchen ist nur dasjenige da, was in die Einheit seiner Wesenheit und seines Lebens aufgenommen ist,

*) Im Hefte befindet sich das Schema:

Der menschliche Geist erkennt in

unbedingter	Gott
urwesenlicher	Gott-als-Urwesen
begrifflicher sinnlicher	Geistwesen Leibwesen
(allgemeiner) (individueller)	(Vernunft) (Natur)
vereinter	Geistvereinleibwesen
Erkenntniss	(Vernunft und Natur im Verein)
	und darin den Menschen und
	die Menschheit.

Vergl. „Vorles. über das System der Philosophie.“ Anm. d. H.

ebenso wie das Aehnliche für den Geist erfordert wird in geistigen Dingen. Aber dieses Aufnehmen des Einzelnen in die ganze Einheit des Leibes ist bedingt durch das innerste System des Leibes, das Nervensystem, und weiter durch das innerste Theilsystem des Nervensystems, durch das Centralsystem des ganzen Nervbaues, durch das Gehirn. Man kann das sinnliche, individuelle Gedächtniss das Sinngedächtniss nennen, *memoria sensualis*. Dieses *sinnliche Gedächtniss* ist so vielfach, als die Sinne selbst es sind. Also zeigt sich in unterschiedener Thätigkeit das Gedächtniss des Gemeinsinnes oder Gemeingefühls, dann das Gesichtgedächtniss als Gestalt- und Ortgedächtniss, *memoria formalis et localis;* zunächst das Gehör- und Schall-Gedächtniss, weiter das Geruch- und Geschmack- und endlich das Tastgefühlgedächtniss. Es sind verschiedene Functionen des Einen und ungetheilten leiblich-sinnlichen Gedächtnisses. Aber diese bestimmten Functionen des Gedächtnisses sind bei verschiedenen Menschen sehr verschieden stark, in jedem Einzelmenschen sehr verschieden und ungleich, und noch mehr, wenn mehre Menschen mit einander verglichen werden. Die Functionen dieser sinnlichen Gedächtnissäusserungen beruhen, leiblich betrachtet, auf der Vollkommenheit und Ausbildung der leiblichen Sinne, deren Empfindung sie angehen. Die Blinden bilden das Schallgedächtniss und das Tastgefühlgedächtniss vorzüglich aus. Dagegen die Taubstummen das Gesichtgedächtniss, das Form- und Ortgedächtniss. Daher ist es so wichtig, vornehmlich in der ersten Erziehung der Kinder, dass man für die gleichförmige Ausbildung und Uebung aller Sinne sorge; denn es sind gleichsam die äusseren Thüren der Seele, und die äusseren Quellen des Gedächtnisses. In Ansehung des ganzen leiblich-sinnlichen, individuellen Gedächtnisses gelten dieselben Naturgesetze, welche wir bei dem reingeistigen Gedächtniss oben gefunden haben; sachlicher Zusammenhang in Raum, Zeit, Kraft dessen, was gemerkt werden soll, und Stärke und Innigkeit der Thätigkeit der Sinne machen die Grundlage eines starken Sinngedächtnisses aus; also sowohl Stärke und Innigkeit der Anwirkung der Sinne, der Affection und des Eindrucks, als auch Stärke und Innigkeit der auffassenden Thätigkeit des Sinnorganes, vornehmlich der zusammenfassenden, appercipirenden Thätigkeit des Hirns, wodurch alles Einzelne, was in den einzelnen Sinnen vorgeht, erst zusammen aufgenommen wird in die Einheit des leiblichen Lebens. Zugleich richtet sich untergeordneter Weise die Leichtigkeit und Innigkeit der sinnlichen Wiedererinnerung auch nach der Wichtigkeit der Beziehung, worin die zu erkennende Begebenheit zu der Gesundheit und dem Bestehen des Leibes steht. Ferner wirkt hier die Wiederholung mit; je öfter dasselbe Individuelle vor die Sinne gebracht wird, desto leichter ist die Erinnerung daran. Geordnete Wiederholung verstärkt das reingeistige, wie das leiblich-individuelle Gedächtniss. Hierauf gründet sich auch die Gedächtnissregel: dass man das zu Erkennende durch alle

Sinne sich darstellen soll, die dabei angesprochen werden können. So z. B. beim Erlernen der Sprache; da soll man zuerst das zu Bezeichnende wo möglich durch alle Sinne erfassen, wenn es ein Sinnliches ist. Man soll also den Kindern alles Vorzeigbare vorzeigen, indem man es nennt, dass sie es empfinden durch das Tastgefühl, durch Kosten, wenn es möglich ist, durch den Geruch, durch den Klang, vornehmlich durch das Augenbild. Dann aber wird das Lernen der Sprache, als Zeichenwelt, dadurch erleichtert, dass man erstens die Wörter und Redensarten hört, durch das Schallgedächtniss aufnimmt, vorzüglich sie sich selbst vernehmlich, hinmerkend, vorspricht; zweitens aber, dass man auch die Wörter und Redensarten aufschreibt und von Anderen geschrieben, oder gedruckt, fleissig ansieht; drittens, dass man beides verbindet, indem man die Wörter und Redensarten sich vorspricht und zugleich auf ihre geschriebene Darstellung sieht. Es ist unglaublich, was diese Massregel das Erlernen der Wortbedeutungen erleichtert. Rein und verhältnissmässig sehr stark tritt das leiblich-sinnliche Gedächtniss in den Thieren hervor. Rein, weil das sinnliche Gedächtniss der Thiere nicht durch allgemeine Begriffe und Ideen geistig verstärkt wird, und sich verhältnissmässig sehr stark zeigt, weil das ganze Leben des Thieres überwiegend sinnlich ist. Auf der reinen leiblich-sinnlichen Gedächtnisskunst also, deren Grundlage und Grundsätze ich vorhin angegeben, beruht auch hauptsächlich die Kunst, die Thiere abzurichten, oder zu dressiren. Aber im Menschen wird das leiblich-sinnliche Gedächtniss gestützt und verstärkt durch das *reingeistige Gedächtniss*, und zwar zunächst mittelst des Aufnehmens alles leiblich-sinnlich Erfahrenen in die Welt der Phantasie, worin es ganz nach demselben Gesetz der geistigen Sinnlichkeit haftet. Dann aber ganz besonders mittelst der begrifflichen, idealen Einheit alles Leiblich-Sinnlichen, was man erfahren mag, in welcher begrifflichen, idealen Einheit es an sich steht, weil die Natur Ein nach Ideen bildendes Wesen ist. Diese individuelle Einheit des sinnlich Erfahrenen kann zwar nicht sinnlich erscheinen, wird aber doch durch Verstand und Vernunft des Geistes geschaut, so dass hernach alles individuelle Erfahrene in diese Einheit des Begriffs aufgenommen wird. Diese Aufnahme des Sinnlich-Individuellen in den Begriff zeigt sich hernachmals durchgeführt in der Naturbeschreibung und in der empirischen Physik; in der Naturbeschreibung aller Naturgebilde, welche ein System von Begriffen darstellen, und in der Physik, als dem Systeme der Gesetze der Natur, welches selbst ein System der Ideen ist. Wer nun die Erscheinungen und die Naturgebilde so in die Einheit des Begriffs aufgenommen, der hat daran auch die festeste Stütze der Erinnerung. Sehen wir nun aber von der anderen Seite auf das reingeistige Gedächtniss hin, so wird es durch den Verein mit dem leiblichen Gedächtnisse sowohl unterstützt und gestärkt, als auch von der anderen Seite beengt und beschränkt. Fördernd wirkt das leibliche Gedächtniss

auf das geistige ein, erstens dadurch, dass wir uns desjenigen reingeistigen Uebersinnlichen erinnern, welches bei Gelegenheit des sinnlich Wahrgenommenen und Erfahrenen in's Bewusstseyn trat, der Ideen, welche die sinnliche Erfahrung in uns weckte, der höheren Gefühle, die es in uns hervorrief, der Willenhandlungen, zu denen es uns mitveranlasste; zweitens aber und vornehmlich, mittelst der leiblich-sinnlich dargestellten und ausgeübten Sprache. Die Sprache, sey sie Lautsprache, oder Gestaltsprache, ist in ihrer wirklichen Ausübung eine durchaus sinnliche, individuelle Erfahrung, welche also zunächst in das sinnliche Gedächtniss aufgefasst wird. Also fällt uns das Gesprochene, oder Geschriebene schon gemäss der leiblich-sinnlichen Erinnerung ein, mittelst der Gesicht- und Gehörempfindung. Nun findet aber dabei auch jenes allgemeine Gesetz des Gedächtnisses statt, dass wir uns alles dessen zusammen wiedererinnern, was gleichzeitig und verbunden geschah. Indem wir uns also der sinnlich erscheinenden Wörter und Reden erinnern, fällt uns auch das ein, was sie bedeuten, besonders, wenn wir es lebhaft gedacht und im Geiste geschaut haben. Dieser Inhalt der Wörter und Redensarten, ihre Bedeutung, tritt uns nun wieder in's Gedächtniss, es mag ein Sinnliches oder Uebersinnliches seyn, was bezeichnet worden, ein Leibliches, Geistliches, oder Göttliches, und so wird das leibliche Gedächtniss durch Erinnerung an Worte und Reden ein Mittel der Wiedererweckung der reingeistigen Erinnerung an das, was ausgesprochen worden. Gerade desshalb ist es so wichtig, dass man die Sprache durch den Gesicht- und den Gehörsinn und in eigener Ausübung erlerne, und dass man dabei auch sogar das Ortgedächtniss in Ansehung der Stellen, wo die Rede in Schriften steht, in Anspruch nehme. Denn dadurch wird das leibliche Gedächtniss der Sprache geschärft und geübt, also dem geistigen Gedächtniss dieses Hülfsmittel zubereitet. Und da insonderheit bei den Kindern das leiblich-sinnliche Gedächtniss überwiegt, so muss man sich auch beim Sprachunterricht, sofern Wortbedeutungen und grammatikalische Regeln und Paradigmata gelernt werden sollen, vorzüglich erst an das leiblich-sinnliche, an das Schall- und Gesichtgedächtniss halten, und je jünger das Kind ist, jemehr muss diess geschehen, und nur mit um so grösserer Mässigung kann man den sonst richtigen Vernunftgrundsatz anwenden, dass das Kind im Sprechen nichts lernen soll, was es nicht zuvor mit Verstand und Vernunft aufgefasst und begriffen hat. Aber das natürliche leibliche Gedächtniss des Kindes fasst Schälle und Schriftgestalten als solche in ihrer sinnlichen Gegebenheit mit der grössten Präcision und Leichtigkeit auf, auch ohne den Sinn und Verstand in gebildeter Vernunft und Verstand zu fassen. Will man davon abgehen, so plagt man das Kind, nimmt ihm Lust und Trieb und verlangt ein Unmögliches, dass es geistige Thätigkeiten anwende, die nicht entfaltet sind. Aber je weiter das Kind sich entwickelt und heraufrückt an den Tag des geisti-

gen Lebens, jemehr muss man den letztgenannten Vernunftgrundsatz anwenden, und desto mehr muss dann das reingeistige, auf Sachanschauung und auf Verstandes- und Vernunftgebrauch beruhende Gedächtniss ausgeübt und gebildet werden.

Zugleich aber ist *das geistige Gedächtniss durch das leibliche* auch *gebunden* und *gehemmt:* erstens, durch die Zerstreuung in die bloss sinnlichen Erinnerungen; zweitens, durch den oben beschriebenen Parallelismus aller geistlichen und leiblichen Thätigkeiten und Wirksamkeiten. Sobald daher der Geist sich an etwas zu erinnern strebt, sprechen auch die ähnlichen Thätigkeiten im leiblichen Organismus mit an, und zwar ganz unwillkürlich und unvermeidlich. Wenn nun also diejenigen leiblichen Organe, diejenigen Theile des Nervensystems, deren Thätigkeit die Bedingniss des leiblich-sinnlichen Wiedererinnerns ist, von Natur schwach sind, langsam, oder träge, oder durch Verbildung und Krankheit gelähmt, gehemmt und geschwächt, so können sie der geistigen sich erinnernden Thätigkeit nicht folgen, folglich geht auch die Thätigkeit des Geistes nicht anhaltend vorwärts, weil immer beide, die geistige und die leibliche Thätigkeit zusammen zu gehen, und mit einander Schritt zu halten gewohnt sind, eben nach dem Grundgesetz des in vereintem Leben bestehenden Parallelismus. Dazu kommt noch der wichtige Umstand, dass auch unsere reingeistigen Gedanken gewöhnlich zugleich in Wörter der sinnlichen Sprache gefasst sind, welche Sprache wir als gesellschaftlich von aussen empfangen und nach aussen mittheilen. Ist also aus leiblichen Gründen das Sprachvermögen schwach, und findet die Thätigkeit des Nervensystems, besonders des Hirns, woran das Sprachvermögen gekettet ist, nicht ungehindert statt, so wird dadurch auch das geistige Erinnern im Denken mit dem Erinnern an seine Sprachdarstellung erschwert. Hieraus sieht man unter anderem, dass es gar nicht nöthig ist, den sogenannten Materialismus zu Hülfe zu nehmen, um die Abhängigkeit des geistigen Gedächtnisses von dem leiblichen zu erklären. Zugleich aber begreift man hieraus auch folgende entgegengesetzte Erscheinungen:

Erstens, dass im animalischen Magnetismus die Erinnerungfähigkeit des Geistes freier und stärker hervortritt, weil nämlich eiherseits der Geist dann inniger und freier mit dem ganzen Nervensystem, besonders aber mit dem Gangliensystem vereint ist, und weil andererseits der Geist dann zugleich in sich selbst an Thätigkeit erhöht ist. Diese Erscheinung ist so auffallend, dass sogar Kretinen oder Wasserköpfige, in die magnetische Hellsicht versetzt, grosse sinnliche und geistige Erinnerungkräfte gezeigt haben, wofür sie in ihrem gewöhnlichen schlafähnlichen Zustande gar nicht fähig sind.

Zweitens, dass bei angehenden Ohnmachten, z. B. bei solchen, die durch Hirnkrämpfe veranlasst werden, während dem der Kranke alles Aeusserlich-Sinnliche vergisst, auch kein Wort dafür finden kann, doch

reines, klares Selbstbewusstseyn des innersten Geistes behauptet wird, in völliger Geistesbesonnenheit. Diese Erscheinung zeigt sich sogar bei manchem Menschen in der Trunkenheit, wo die Sinne benebelt, und der Leib schon unfähig ist, dem Geiste zu dienen.

Drittens, es erkennt sich hieraus auch Folgendes: dass bei endenden Ohnmachten der Erwachende seine leiblich-sinnliche Thätigkeit genau da fortsetzt, wo sie gewaltsam unterbrochen wurde, z. B. einen Satz vollendet, bei dessen Aussprechen er von der Ohnmacht unterbrochen wurde. Diess erfolgt nämlich nothwendig nach dem Gesetz der Einheit und Stetigkeit der leiblichen Thätigkeit und des leiblichen Gedächtnisses. Diess zeigt sich auch bisweilen im wachenden, vollbewussten Zustande. So erzählt man z. B. von *Sebastian Bach*, dass, als er krank zu Bette lag, und einer seiner Söhne ein Stück auf dem Klavier spielte, aber abgerufen wurde, ehe er den letzten Takt vollenden konnte, *Sebastian* sogleich aus dem Bette stieg, sich an's Instrument begab und den Takt zu Ende spielte, weil es ihm unerträglich war, den Geist und die Phantasie unbefriedigt zu lassen.

Viertens, es zeigt sich der Grund davon, dass in Krankheiten, wo die Nerventhätigkeit erregt und mächtig erhöht wird, und wo die Geistesthätigkeiten nachfolgen, das Gedächtniss überaus geschärft hervortritt.

Fünftens, dass im Alter die leiblich-sinnlichen Erinnerungen aus der Jugend auftauchen, weil der Geist dann von den Sinnen sich zurückzieht, mithin das geistige Gedächtniss, besonders das geistig-sinnliche Phantasie-Gedächtniss wieder freier wird.

Sechstens, dass oft wenige Tage, oder Stunden vor dem Tode das Gedächtniss sich mit wunderbarer Klarheit, Stärke und Freiheit zeigt, sogar bei Verrückten, die oftmals vor dem Tode von der Verrücktheit befreit, völlig klaren Geistes sind.

Schon die Reihe dieser Erfahrungen müsste den Materialismus in Ansehung des Gedächtnisses widerlegen. Aber unsere selbständige Erkenntniss des Geistes und die Naturerkenntniss, die hier in Erinnerung gebracht ist, sichert ohnehin vor dieser willkürlichen, hypothetischen Ansicht. Es folgt nun die *vierte Wahrnehmung* dieser Reihe: zu beobachten, *wie der Geist als fühlendes Wesen durch sein Vereinleben mit dem Leibe bestimmt ist*, und zwar vornehmlich wie es durch das leibliche Gefühl bestimmt ist.

Hierüber finden wir nun ein völlig Aehnliches, als sich in Ansehung des Geistes im Denken und Erkennen zeigt. Denn auch als fühlendes und begehrendes Wesen wird der Geist durch den Verein mit dem Leibe theils gefördert und erweitert, theils gehindert und beschränkt, und gleichwohl wird doch auch das Gefühl des Geistes im Menschen erst durch die Vereinbildung mit dem leiblichen Gefühle, vollkommen oder vollwesenlich. Betrachten wir also diese drei Hauptpunkte, jeden insbesondere.

Erstens, die *Beförderung und Erweiterung* des geistigen Gefühls

durch den Verein mit dem Gefühle des Leibes. a) Zunächst gewinnt dadurch der Geist den ganzen Organismus der leiblichen Gefühle und Begehrungen, in Lust und Schmerz, in Neigung und Abneigung. Ursprünglich wird freilich bloss der Zustand der Nerven empfunden, aber doch in wesenlicher Beziehung zu dem Leibe als Einem organischen Ganzen, und zu seinem Lebengedeihen und Bestehen. Da nun die Seele des Menschen in ihrer Lebenführung und in ihrem geistigen Gedeihen mit abhangig ist von dem Lebenzustande und dem Gedeihen des Leibes, und da es selbst ein wesenlicher Vernunftzweck ist, den Leib wohl und gesund zu erhalten, so ist diess, dass der Mensch geistig an den Gefühlen und Begehrungen des Leibes Theil hat, für den Menschen ein wesenliches Erforderniss, um sein geistiges und leibliches Leben gedeihlich zu führen. Denn die Gefühle und die Neigungen und Begehrungen des Leibes sind wie die warnenden und schützenden Wächter des leiblichen Lebens; sie sprechen und nöthigen und treiben, auch ohne dass der Geist sich des Lebengrundes dieser Gefühle bewusst zu seyn braucht, und so ersetzen sie die Unwissenheit des Geistes von den Gesetzen und Thätigkeiten der Natur und den individuellen Zuständen seines Leibes, sowohl im Zustande der Gesundheit, als auch besonders im Zustande der Krankheit. Der Mensch könnte nicht leben, wenn nicht der Umstand statthätte, dass die Stimme der leiblichen Gefühle nicht erst die wissenschaftliche Ausbildung der Naturwissenschaft und der Heilkunde erwartet. Vielmehr gibt diese Stimme der leiblichen Gefühle und der leiblichen Begehrungen selbst den empirischen, geistreichen Naturforschern äussere Winke und Anweisungen, die allgemeinen und individuellen Wahrheiten in Ansehung des gesunden und kranken Leibes aufzusuchen und zu entdecken, und insbesondere dem Arzte ist es unentbehrlich, die Worte dieser Stimme zu studiren, und ihr aufmerksam Gehör zu geben. b) Ferner, leibliche Gefühle anderer Menschen theilen sich Anderen nicht mit als solche. Aber wir empfangen dadurch doch eine Bereicherung unserer geistigen Gefühle, dadurch, dass wir die Gefühle Anderer in uns aufnehmen, veranlasst durch den Ausdruck ihrer Gefühle in Tönen, in Bewegungen und Geberden der Lust und des Schmerzes, vermittelst dessen, wie sie uns anwirken, oder afficiren, in Anblick, Berühren, Händedruck und noch innigeren leiblichen Gefühlen. Dann mittelst der Sprache und der gesellschaftlichen Werkthätigkeit, wobei sich das Gefühl des Einen am Gefühle des Anderen entzündet. Da nun die Sprache Alles enthält, was das Leben des Geistes in sich fasst, so werden an uns durch die Sprache auch die nichtsinnlichen, übersinnlichen und göttlichen Gefühle Anderer erkennbar, und durch die Gedanken finden die Gefühle Anderer den Weg in unser eigenes Herz, vorausgesetzt, dass wir dafür in Geist und Gemüth empfänglich sind. So können wir in uns dieselben Gefühle beleben und unser innerstes Gemüth und Gefühl mit dem innersten Gemüth und Gefühle unserer Mitmenschen harmonisch

vereinen, dass durch das geistige Band der Sprache die in Theilnahme Vereinten wie Ein Herz sind. Dadurch wird es möglich, dass der einzelne Mensch als Kind und als Erwachsener von anderen Menschen auch an seinem Herz und Gefühl erzogen und gebildet werde, und dass er wiederum seinerseits Anderen Erzieher und Ausbildner ihres Herzens werde. So vermittelt, kann der einzelne Mensch die Herzensbildung in sich aufnehmen, welche sich die Völker durch Jahrtausende erworben haben. Auch kann er von seiner Seite dann Wesenliches zurückwirken und mitwirken zu Gemüth- und Herzensbildung der Gesellschaft ganzer Völker und der ganzen Menschheit. So zeigt sich hier, dass die Vernunftforderung kein leeres Wort, keine Chimäre ist: dass die Menschheit dieser Erde nicht nur wie Ein erkennender Geist in der Einen Wahrheit vereint werde, sondern auch in Ein Herz, wie Ein fühlendes Gemüth auf dieser Erde lebe. Auf solche Weise wird das Gefühl des Geistes durch den Verein des Leibes gefördert und erweitert.

Zweitens aber ist ebensowenig zu verkennen, dass der Geist, der als Seele mit dem Leibe vereinlebt, dadurch auch als fühlendes Wesen *beschränkt* wird, und zwar eben durch die leiblichen Gefühle und Begehrungen selbst. Erstens, schon dadurch, dass der Geist zum grossen Theile unwillkürlich, oft wider seinen Willen die leiblichen Lust- und Schmerzgefühle und die leiblichen Lusttriebe in die Reihe seiner reingeistigen Gefühle mit aufnehmen muss, wodurch das reingeistige Gefühl zurückgedrängt, leichtlich ganz überstimmt und der Geist in Ansehung der Innigkeit und Harmonie seines geistigen Gefühls oft gestört, unterbrochen, zerstreut und geschwächt wird. Diess ist am reinsten, stetigsten und stärksten bei dem Kinde, welches ohnehin als denkendes und erkennendes Wesen überwiegend auf den Leib und das Leiblich-Sinnliche gerichtet ist, welches auch auf die leiblichen Gefühle, die es noch dazu weit stärker empfindet, und die bei ihm, wie das ganze leibliche Leben, schnelleren Verlauf haben, nothwendig mehr hinmerken muss als der Erwachsene, schon darum, weil die leiblichen Gefühle dem Kinde noch weit unentbehrlicher sind, als dem Erwachsenen, da sie ihm zur Warnung dienen und zur Bestimmung seines naturgemässen Verhaltens beim Orientiren in der Sinnenwelt, dass es nicht durch Unerfahrenheit zu Schaden komme. So wenig also irgend ein Mensch, der auf dieser Erde geboren wird, die Zerstreuung des Denkens und Erkennens in das Sinnliche vermeiden kann, ebensowenig kann er auch dem Ueberwiegen der leiblich-sinnlichen Gefühle und der Zerstreuung seines Herzens in selbige im kindlichen Alter entgehen. Daher gehen im Kinde die reingeistigen Gefühle, zuhöchst auch das Gottgefühl, insofern grossentheils unter, als diese Gefühle in seinem Leben nicht angesprochen werden. Daher muss der Mensch, der in sinnlichen Gefühlen zerstreut ist, sich erst im Jünglingalser und im Alter der Erwachsenheit auch als fühlendes Wesen sich in sich selbst sammeln, er muss erst zu

dem oben beschriebenen ganzen Selbstgefühle des Geistes erwachen, und mittelst der Erkenntniss der Ideen müssen in ihm seine übersinnlichen Gefühle für das Wahre, Gute und Schöne wieder erweckt und belebt werden, dann erst kann er sich wieder zum Gottgefühle erheben, mittelst der gewonnenen Gotterkenntniss. Ist die Seele des Menschen wieder soweit in ihrer Herzensbildung gekommen, dann ordnet sie alle endlichen Gefühle, auch alle leiblichen Gefühle dem Gottgefühle unter, zunächst aber dem ganzen Selbstgefühle des Geistes als gottähnlichen Vernunftwesens. Dann begreift und würdigt auch der hinmerkende und empfindende Geist das reine Gute und Schöne, die reinedlen leiblichen Gefühle, und folgt ihnen und überlässt sich ihnen nur insoweit, als sie in sich selbst rein, edel und schön, mit der Reinheit, Edelheit und Schönheit der geistigen Gefühle übereinstimmen, und mit diesen zugleich aufgenommen werden können in das Eine selige Gottgefühl. Die soeben betrachtete Beschränkung des einzelnen fühlenden Geistes durch die sinnlichen Gefühle und Begehrungen wird noch vermehrt durch die Gewohnheit der in der Menschengesellschaft herrschenden leiblich-sinnlichen Gefühle und Begehrungen, welche bei dem jetzigen Zustande der Menschheit in der Mehrzahl der Menschen noch keineswegs durchgehends rein, edel und schön sind. Desshalb ist es für den einzelnen Menschen, der nach gottähnlicher Vollendung seines Gefühles strebt, unerlässliche Pflicht, dass er auch in dieser Hinsicht über sein Herz wache und auf seine sinnlichen Gefühle stets das ewige Mass und Gesetz anwende, was ihm als Geistwesen Gott und die Vernunft allaugenblicklich darbieten, wenn er es ergreifen will, aufdass er nicht als ein blinder und trunkener, sondern als ein sehender und nüchterner, besonnener, seinen leiblichen Trieben, und seinen leiblichen Lustgefühlen sowohl folge, wenn sie rein und gut sind, als auch sich ihnen entziehe, wenn sie unrein und unedel sind, und dass er sich dann in die Freiheit des reingeistigen Lebens rette, und zwar dieses unabhangig von den Gewohnheiten und den Gefühlsatzungen der ihn umlebenden Menschen. Wir haben nun den fühlenden Geist betrachtet, wie er im Vereinleben mit dem Leibe befördert und erweitert, wie er aber auch durch diesen Verein beschränkt wird.

Drittens ist noch zu erwägen, dass das Gefühl des Geistes, der als Seele mit dem Leibe vereinlebt, dadurch *vollständig*, vollwesenlich, wird. Der Geist als solcher hat beides, das Vermögen übersinnlicher und sinnlicher Gefühle, und dann noch drittens das Vermögen solcher Gefühle, die sinnlich und übersinnlich zugleich sind. Sein Selbstgefühl als ganzes bleibendes Gefühl ist übersinnlich. Aber dieses Selbstgefühl enthält in und unter sich das individuelle sinnliche und das reingeistige Gefühl. Da nun kann der endliche Geist, wenn sein Denken und Erkennen dazu gehörig ausgebildet ist, auch alle übersinnlichen Gefühle entfalten, welche durch das unbedingte Erkennen Gottes und des ganzen Gliedbaues der Ideen in ihm geweckt werden, d. i. er ist fähig des Gottge-

fühles, des Gefühls für das Wahre, Gute und Schöne, des Gefühls nach Vereinleben mit anderen endlichen Vernunftwesen, mit Vernunft, Natur und mit Gott. Aber wenn wir den Geist rein als solchen betrachten, ohne sein Lebenverhältniss zur Natur mittelst des Leibes, so geht ihm doch gänzlich ab das individuelle sinnliche Naturgefühl und der ganze Organismus der individuellen sinnlichen Gefühle, welche aus dem wirklichen geselligen, individuellen Vereinleben mit anderen Geistern als Menschen entspringen. Das ganze Gebiet nun aber der jetzt genannten Gefühle wird ihm nur durch seinen Lebenverein mit dem Leibe als einer vernünftigen Seele eröffnet, und wenn er die in seinem Vereinleben mit dem Leibe und in dem dadurch gegebenen Vereinleben mit Natur und Menschheit in ihm belebten leiblichen und geistlichen geselligen Gefühle in sein reingeistiges Selbstgefühl aufnimmt und in sein inneres Gottgefühl, und wenn er dieses Gefühl damit in schöner Harmonie vereinbildet, so ist dann erst das fühlende Gemüth des Geistes zu vollständiger, vollblühender Ausbildung gelangt, soweit es innerhalb der dem Menschenleben auf dieser Erde gesetzten Grenzen jetzt möglich ist. Wir bleiben dabei freilich auf diesen unseren Leib beschränkt, auf das Leben unserer Erde, auf die Gesellschaft der Geister, die als Menschen hier auf Erden leben. Allein schon dieses Gebiet ist so reich und weit, dass kein menschliches Herz dasselbe im Gefühle zu erschöpfen vermag.

Wir haben nun den Geist als erkennendes und als fühlendes Wesen betrachtet in seinem Vereine mit dem Leibe. Es folgt also nun die *fünfte Wahrnehmung* dieser Reihe: *den Geist als wollendes Wesen zu beobachten, wie er weiterbestimmt ist durch das Vereinleben mit dem Leibe.*

Erstens, es ist gezeigt worden in der Betrachtung des leiblichen Lebens, dass auch dem Leibe als solchem ein ähnliches Selbstbestimmen zukomme, als das Selbstbestimmen des Geistes im Wollen ist. Jeder Geist nun, der als Seele mit seinem Leibe innig vereinlebt, wird sich dieser Selbstbestimmung des Leibes inne, wonach sich die ganze Lebenthätigkeit des Leibes auf einen bestimmten leiblichen Zweck hinrichtet. Aber der Geist wird sich dieser Selbstbestimmung des Leibes nur inne in dem Gefühle eines bestimmten leiblichen Triebes und Begehrens, und somit geht das Selbstbestimmen des Leibes ein in das Ganze der vom Geiste empfundenen Triebe und Begehrungen. Aber eben hierbei wird auch das ganze Gebiet der oben entwickelten leiblichen Triebe und Begehrungen zum Theil von dem Willen des Geistes abhangig und sogar insofern dem Geiste untergeordnet, als ja das Leben und Bestehen des Leibes nur ein untergeordnetes Gutes ist, das in dem Einen ganzen göttlichen Guten mitenthalten wird. Was wir also oben in der reinen Betrachtung des Geistes erkannten von der Einheit, Selbständigkeit, Ganzheit, Harmonie und Vereinheit des sittlich guten Willens des endlichen Geistes, das gilt auch von dem endlichen

Geiste, sofern er als Seele das Leben und insbesondere den Trieb und das Begehren des Leibes in sich aufnimmt. Denn der sittlich-gute Wille des endlichen Geistes soll und kann das Eine Gute wollen und aus dem unendlichen Gebiete des Einen Guten zu jeder Zeit das individuelle Beste wählen, und zwar lediglich, weil es gut ist, ohne dass Lust und Schmerz, Furcht und Hoffnung seine Entschlüsse bestimmten. Sowie also der endliche vernünftige Geist überhaupt alles endliche Bestimmte, auch alle besonderen reingeistigen Triebe und Begehrungen dem Einen Triebe und Zweckbegriffe des Guten unterordnen, und alles diess als ganzer Geist nach der Einheit des Guten bestimmen soll und kann, so kann und soll er diess auch in Ansehung der leiblichen Triebe und Begehrungen. In Ansehung nun dieses reinsittlichen Verhaltens des als Seele lebenden Geistes in seiner Beziehung zum Leibe gelten folgende Grundbestimmungen: zunächst, dass der Leib selbst lebe und gedeihe, das ist an sich gut, schon um der Wesenheit und Würde des Leibes selbst willen; dann aber auch desshalb, weil durch das Leben und Gedeihen des Leibes auch das geistige Leben befördert und vervollständigt wird. Folglich ist auch das Leben und Gedeihen des Leibes als ein untergeordnet wesenlicher Vernunftzweck mit aufzunehmen in das ganze System der in der Einen Vernunftbestimmung enthaltenen besonderen Vernunftzwecke, also vom Menschen anzuerkennen als ein bestimmtes Gute und Gut. Sodann zweitens, auch der Verein von Leib und Geist ist an sich gut, schön und würdevoll, weil dieser Verein die innerste Mitte ist des Vereinlebens von Natur und Vernunft; dann aber auch in der Hinsicht, als, vermittelt durch diesen Verein, sowohl das geistliche und das leibliche Leben der einzelnen Menschen und der menschlichen Gesellschaft vervollständigt und eigentlich dadurch erst vollendet wird. Mithin ist also auch das Vereinleben des Geistes und Leibes als solches, d. h. das Leben des Menschen als solches, als ein untergeordneter Vernunftzweck in dem Einen Guten anzuerkennen. Drittens, auch die Triebe und Begehrungen des Leibes insgesammt sind im gesunden und wesengemässen Zustande des Leibes, alle und jede für sich selbst rein und gut, sofern sie unter sich harmonisch sind, und mit dem Gesammtleben des Leibes und der Natur selbst in gesetzlichem Einklang stehen; so z. B. der Trieb nach Ernährung, Bewegung, nach leiblich-geschlechtlicher Vereinigung. Also schon als solche an sich, wegen ihrer eigenen Wesenheit sind alle diese Triebe und Begehrungen mit aufzunehmen in das Ganze der besonderen zur Herstellung des Guten antreibenden Triebe und Begehrungen, und der reine sittlichgute Wille des Geistes hat zu entscheiden, ob und inwiefern und inwieweit er den Naturtrieben und Naturbegehrungen folgen solle, oder nicht. Aber damit hierin das Richtige getroffen werde, sind für den Menschen folgende einzelne Momente zu erwägen.

1) Die leiblichen Triebe und Begehrungen selbst können schon als solche, rein leiblich betrachtet, krankhaft seyn, also unmässig,

übertrieben, und somit der Gesundheit und dem Bestehen des Leibes selbst gefährlich und seiner Würde und Schönheit hinderlich. So z. B. Esslust und Trinklust in der Hypochondrie oder in der Schwangerschaft, so krankhafte Begierde nach Fleisch oder nach spirituösen Getränken. Ebenso kann der Geschlechttrieb auf vielerlei Weise, leiblich betrachtet, krankhaft erhöht und geschärft seyn. In diesem Falle soll nun der verständige sittliche Geist als erhaltende, besänftigende, mässigende, rettende und heilende Gewalt das krankhafte Leben des Leibes bevormunden, dasselbe innerhalb seines eigenen leiblichen Gesetzmasses zurückhalten, und wenn es verirrt ist, es innerhalb der Grenzen der Gesetzmässigkeit zurückführen.

2) Die leiblichen Triebe und Begehrungen können aber auch durch das unsittliche Gelüst des Geistes mit Hülfe der der Lust dienenden Phantasie zur Unzeit hervorgerufen, über das Mass erhitzt, entzündet werden. Dann wird der Leib, von Seiten des Geistes aus, seiner Harmonie beraubt, ausser sein rechtes Mass gesetzt, krankhaft gemacht und verderbt. Da ist der Sitz der unedlen, bösen Begierden nicht im Leibe zunächst, sondern im Geiste und in der inneren Krankheit des Geistes. Aber in Folge des oben erklärten Parallelismus des leiblichen und geistlichen Lebens nimmt dann endlich der Leib, oft nach langem Widerstreben diese geistige Verderbtheit in sich auf, und die krankhafte Lustgier des Geistes zieht die leibliche Lustgier nach sich. Die Gewohnheit, der Lust zu dienen, im Geiste wird zur Gewohnheit des Lustfrevels im Leibe, und beide, Geist und Leib, der ganze Mensch, versinken dann immer tiefer und vielseitiger in verderbte und verderbliche Sinnlichkeit, wenn nicht der Mensch als Geist zur Besinnung gerufen wird, wenn ihm nicht Rettung von aussen und von oben kommt durch die liebevolle Belehrung und Erziehung anderer Menschen mit Gottes Hülfe.

3) Der ganze Gliederbau der leiblich-sinnlichen, individuellen Triebe und Begehrungen ist zugleich mit dem entsprechenden Gliedbau der geistlich-sinnlichen, individuellen Triebe und Begehrungen unterzuordnen den übersinnlichen, unbedingten Trieben und Bestrebungen, auch denjenigen, die sich auf den Leib und die Natur selbst, mittelst der Ideen, beziehen, so z. B. dem Trieb und der Bestrebung, die Schönheit des Leibes der Idee gemäss zu vollenden, den Leib auszubilden als ein taugliches Organ für die ewigen, höheren Vernunftzwecke. Daraus ergibt sich folgende grundwesenliche sittliche Bestimmung: wenn aus der reinsittlichen Vernunftbestimmung des Geistes für sein individuelles Gute, wozu er verpflichtet ist, sich mitergibt, dass die Triebe und Begehrungen des Leibes, ja selbst des Leibes Gesundheit und Leben um der Pflicht willen beschränkt, verneint und aufgegeben werden müssen, damit der unbedingte Vernunftzweck, das Gute, erreicht werde, so soll sich der Mensch diesen Entbehrungen und Beschränkungen, leiblichen Leiden und Schmerzen, ja sogar der Krankheit uud dem Tode unterziehen, und die

leiblich-sinnlichen Güter dem ewigen und unbedingten Gute, das ihm als Pflicht soeben geboten ist, in zeitlicher Bestimmtheit völlig aufopfern. Das aber kann der menschliche Geist in der rechten Gesinnung und auf die rechte Weise nur leisten, wenn er gottinnig ist, wenn er Gott erkennt, liebt und will, wenn er das ihm gebotene Gute als ein Göttliches, Wesenliches erkennt, und wenn er in Gottes Vorsehung vertraut. Zwar vermag auch schon der Mensch, der noch nicht rein gottinnig ist, im Gebrauche seines Verstandes leibliche Triebe und Begehrungen aufzuopfern, theils den übergeordneten, den höheren, theils die leiblichen Triebe und Begehrungen den geistig-sinnlichen Trieben und Begehrungen. Aber das ist nicht die sittliche Weise, von welcher hier die Rede ist, ja es ist selbst lustgierige, eitle Berechnung, nicht unbedingte, unausnahmliche freie Selbstbestimmung um des Guten willen. Dieses soeben ausgesprochene Gebot weiter zu bestimmen, und in seinen Anwendungen auf das menschliche Leben zu erklären, ist eine überaus wichtige Aufgabe der Ethik oder Sittenlehre.

Wir haben nun soeben das Verhältniss des persönlichen leiblichen Lebens des Menschen zu dem Geiste als wollendem Wesen betrachtet. Aber das Vereinleben des Geistes mit dem Leibe eröffnet dem wollenden Geiste noch

Zweitens, ein viel weiteres, unerschöpfliches Gebiet der Wirksamkeit nach aussen. Denn durch den Leib und die dem Geiste für seine freie Willenbestimmung überlassenen Sinne und Kräfte des Leibes schliesst sich dem Geiste, innerhalb bestimmter Grenze, die ganze ihn umlebende Natur auf, dass er in sie einwirken möge, einzeln und gesellschaftlich vereint, und dass er das Gute und Schöne in ihr darstelle. Auch eröffnet sich ihm eben dadurch zugleich das Geisterreich in allen den Menschen, mit denen er individuell verbunden ist, zu Wechselwirkung durch freien Willen. Dieses ganze Gebiet, welches dem Menschen durch den Leib für seinen freien Willen und für seine freie äussere Wirksamkeit eröffnet wird, werden wir in den beiden letzten Hauptheilen unserer Betrachtung noch besonders in Erwägung ziehen. Hier ist genug, im Allgemeinen zu bemerken, dass die ganze äussere sittliche Wirksamkeit und sittliche Willenbestimmung auf die Natur und andere Menschen dennoch für jeden einzelnen Menschen nur ein besonderer untergeordneter Theil ist seiner Einen und ganzen sittlichen Wirksamkeit und Willenbestimmung. Denn das ganze Gebiet des sittlichen Willens des einzelnen Geistes umfasst zunächst sein ganzes inneres, geistiges, eigenstes Leben, und bezieht sich zuhöchst und unbedingt auch zu Gott, als zu dem Einen, unbedingt heiligen, das Eine Gute wollenden und verwirklichenden Wesen. Bei dieser Vereinigung des Geistes als wollenden und wirkenden Wesens mit der Natur ist ein grundwesenliches Moment die sich stets gleich bleibende Gesetzmässigkeit der Natur, und das sich stets gleich Bleibende in allen ihren vororganischen und organischen Gebilden, wonach dieses ganze

Sonnensystem und diese ganze Erde mit allem, was sie heget, wie durch Einen bleibenden Naturwillen gebildet erscheint, so dass diese Erde, solange als sie lebt, im Wesenlichen dieselbe bleibt, und ihre Länder und Meere, ihre Berge, Thäler und Flüsse nach derselben Anlage bestehen, dass insbesondere die Gebilde des vororganischen Prozesses, die Metalle, Steine und Erden ihre bestimmte eigenste Selbstheit, Wesenheit und Gestalt lange behaupten, und dabei frei nach Ideen, nach Zweckbegriffen des Geistes bildbar sind, und dass sie die vom Geiste empfangene Form und Bildung ebenfalls längere Zeit behaupten. Auf diesem Bestehen und Bleiben der Naturgebilde während der stetigen Aenderung des Naturlebens beruht die Möglichkeit in Raum und Zeit länger bleibender Kunstwerke, besonders dauernder Denkmale aller Art, auch die Möglichkeit des Bücherwesens und Schriftwesens überhaupt, und dadurch erst wird die Natur in ihrer bleibenden sinnlichen Erscheinung das stärkste Hülfsmittel des Gedächtnisses und wider das Vergessen, sowohl für jeden einzelnen Menschen, als für die ganze menschliche Gesellschaft. Denn eben hierauf beruht die äussere Möglichkeit davon, dass die Schätze des gesellschaftlichen Geistlebens in Wissenschaft und Kunst und gesellschaftlichen Einrichtungen, also das Geistigste, materiell fixirt, bleibend an Dauer und Stoff aufbewahrt werden können, wodurch die Geister der Verstorbenen den jederzeit Lebenden noch gegenwärtig werden, noch durch ihre Lehre und die Geschichte ihrer Thaten für die ganze Menschheit wirksam bleiben bis an's Ende dieser Erdentage.

Wir haben nun die zwei ersten Abtheilungen dieses dritten Theiles unserer Untersuchung vollendet. In der ersten Abtheilung betrachteten wir den Verein von Geist und Leib überhaupt, in der jetzt vollendeten zweiten Abtheilung aber die Weiterbestimmung des Geistes durch den Leib. So folgt also nun, in der dritten Abtheilung, zu betrachten: wie der Leib, als beseelter Organismus, durch den Geist bestimmt wird.

Dritte Abtheilung des dritten Theiles.

Vom Leibe als beseeltem Organismus und von dem leiblichen Leben, sofern es in diesem Verhältnisse steht, oder mit anderen Worten: *vom Leibe, wie er bestimmt ist als beseelter Organismus.*

Betrachten wir zu dem Ende den Leib zuerst selbst, wie er durch den steten Einfluss des Geistes weiterbestimmt wird; dann aber auch wie hiedurch das ganze den Leib umgebende Naturleben verändert und weitergestaltet wird. Also ist der Gegenstand der *ersten Wahrnehmung: wie der Leib selbst und sein individuelles Leben durch das Vereinleben mit dem Geiste weiterbestimmt wird.*

Hierüber finden wir Folgendes in der Erfahrung: der Leib eines jeden Menschen wird zunächst bestimmt durch den Einfluss des eigenen Geistes, sodann aber zugleich durch den erziehenden und bildenden Einfluss anderer Menschen, und zwar wird durch diesen Einfluss der Leib nach seiner eigenen Idee, nach der Idee des vollwesenlichen Organismus, vollendet, zugleich aber auch zum entsprechenden, genügenden Organe der Wirksamkeit des freien Geistes in der Natur ausgebildet. Denn der Geist ist fähig, die Naturbegriffe und Naturideen zu bilden und zu erkennen und alle Gebilde der Natur unter ihre Begriffe zu ordnen. Somit fasst der Geist auch den Begriff seines Leibes und die Begriffe der Glieder, Thätigkeiten und Kräfte des Leibes, und diesen Begriffen gemäss wirkt er bildend auf den ganzen Leib ein, zugleich aber auch nach den Zweckbegriffen seiner äusseren Werkthätigkeit; d. h. der Geist bildet die Glieder und Kräfte seines Leibes auch aus zu bestimmten werkthätigen Verrichtungen, welche durch Vernunftzwecke geboten sind, und die er sich zu seinem Berufe erwählt. Durch die leibliche Erziehung und Bildung oder Gymnastik im weitesten Sinne, welche andere Menschen an jedem Menschen beginnen, die aber jeder heranwachsende Mensch selbstthätig an sich vollenden muss, wird Gesundheit, Stärke, Ausdauer und Geschicklichkeit des Leibes gewonnen, sowie Gleichförmigkeit der Entwicklung aller seiner Glieder und Kräfte. Auch die vollendete Schönheit des Leibes im ganzen Wuchs, im Bau seiner Glieder, in Stellungen und Bewegungen, ist nur durch den Einfluss und die Kunst des Geistes herzustellen, und am schönsten erscheint der Leib in

den schönen bildenden Künsten der Mimik und Orchestik. Selbst die Pflege der Gesundheit und die Herstellung der gestörten Gesundheit wird erst durch den Einfluss des Geistes, durch seine Wissenschaft und Kunst gesetzmässig möglich auf der Grundlage der heilenden Naturkraft. Denn zunächst kann jeder Geist selbst durch seine Selbstmacht in vielfacher Hinsicht heilend auf seinen Leib einwirken, besänftigend und die Richtung der Leibesthätigkeiten bestimmend; dann aber auch und vornehmlich durch die Wissenschaft und Kunst des Heilens, welche ihren geistigen Ursprung hat in der philosophischen Naturwissenschaft in ihrer Vereinigung mit der reinen Erfahrungerkenntniss der Natur. Dadurch kommt der Geist dahin, dass er es vermag, sowohl die Kräfte der Natur, als auch die Kräfte des Geistes selbst kunstgemäss zur Heilung leiblicher Krankheiten anzuwenden und dahin zu leiten. Auf solche Weise nun wird der Leib zunächst nach seiner eigenen Idee, nach Natur- und Geistgesetzen vollendet durch den bildenden Einfluss des Geistes, zugleich aber auch nach der Idee der leiblichen Schönheit, welche eine ewige Idee ist und die Gottähnlichkeit des leiblichen Gebildes und des leiblichen Lebens ausdrückt. Zugleich aber nimmt in seinem Vereinleben mit dem Geiste der Leib auch das Leben des Geistes in sich auf; einerseits, indem der Leib alle Geistthätigkeiten mit seinen ähnlichen Thätigkeiten stets begleitet; andererseits, indem der Leib der entsprechende und schöne Ausdruck des Geistlebens ist, der eigenthümlichen Schönheit einer jeden Seele, in Stellung und Geberdung, in Blick und Ton, vornehmlich aber in Sprache und im Gesange; endlich auch dadurch, dass der beseelte Leib zu dem allseitigen, feinsten, beugsamsten und mächtigsten Werkzeuge wird, womit der Geist in die Natur einwirkt und sein innerstes Leben der ganzen Natur einbildet. Aber auch die leiblich-geselligen Verhältnisse werden erst durch den Einfluss des Geistes echtmenschlich in gemeinsamer Werkthätigkeit, in gemeinsamem Beieinanderwohnen, vornehmlich aber in dem grundwesenlichen Verhältnisse der Geschlechtvereinigung, welches, durch die Liebe des Geistes nach Ideen gebildet, erst recht innig, würdig und schön auch in leiblicher Hinsicht vollendet werden kann. Die Ausbildung und die Werkthätigkeit des Leibes wird von der anderen Seite allerdings auch zum Theil beschränkt und geschwächt durch sein Verhältniss zum Geist. Diess geschieht besonders in gewissen menschlichen Berufständen, theils in denen, die das Ueberwiegen des reingeistigen Lebens wesenlich fördern, also eine unverhältnissmässige Anstrengung des Nervbaues erheischen, theils dagegen in solchen Berufständen, welche eine einseitige, wohl gar dem ganzen Bestehen des Leibes verderbliche Ausbildung des Leibes fordern, für bestimmte leibliche Arbeiten und Berufgeschäfte. Aber alle diese Beschränkungen der Gesundheit und des Blühens des Leibes werden mit der erhöhten Bildung der Völker und der Menschheit zum grössten Theile verschwinden. Denn, erstens, die allgemeine Erziehung, Bildung und Pflege des Leibes wird selbst bei den gebildetsten Völkern ohne alle Noth, vernachlässigt, theils aus Missachtung der Natur und

des leiblichen Lebens, theils aus Unkenntniss der ganzen harmonischen Bestimmung des Menschen, theils aus Unkenntniss des innigen Lebenverhältnisses des Leibes und des Geistes. Zweitens aber kann und soll auch das gesellschaftliche Verhältniss überhaupt und das der Berufstände insbesondere sich stufenweis verbessern und veredeln. Im Ganzen aber zeigt die Erfahrung über die ganze Erde, dass schon jetzt bei den gebildetsten Völkern die Ausbildung des Leibes zu Gesundheit, Stärke und Ausdauer, zu Geschicklichkeit und Schönheit, gegen die ungebildeten Völker genommen, verhältnissmässig beiweitem die grösste ist, nur dass die körperliche Vollkommenheit unter den gebildeten Völkern noch nicht gleichförmig genug unter die verschiedenen Stände vertheilt ist, und dass die einzelnen Menschen überhaupt noch viel zu wenig gleichförmig an Leib und Geist ausgebildet werden. Soviel von der Bestimmtheit, welche der Leib in seinem Verein mit dem Geiste empfängt.

Hieran schliesst sich die *zweite Wahrnehmung: wie der Leib hinsichts seines ganzen Verhältnisses zur Natur durch das Vereinleben mit dem Geiste und mit dem Geisterreiche in der Menschheit weiterbestimmt wird.*

Erstens, das ganze eigene Lebenverhältniss des Leibes zu der ganzen Natur wird dadurch inniger, vielseitig verbunden, eindringender, sicherer, harmonischer und schöner. Denn durch die Kunst und die freie Vorsorge des Geistes werden dem Leibe alle äusseren Naturbedingungen des Gedeihens seiner Ausbildung und seiner Aussenthätigkeit hergestellt, so zwar, wie es die Natur als solche nicht vermöchte; denn der Geist versammelt und verbindet alle Hülfsmittel, die das äussere Naturleben darbietet, mit Freiheit, und verstärkt diese Hülfsmittel noch durch freigeistiges, gesellschaftliches Zusammenwirken nach der Idee des Rechts, der Güte und der Liebe. So wird durch freie Menschenkunst die eigentliche Leibespflege erst vollendet, in Ernährung, Bewegung, Hautpflege, Kleidung, Wohnung, Wachen und Schlafen, in der Pflege der Gesundheit der Elemente, des Wassers, der Luft und der Beleuchtung, in freiem Verkehr mit der elementaren und organischen Natur, mit Pflanzen und Thieren.

Zweitens, von der anderen Seite nimmt das ganze den organischen Leib umlebende Naturleben durch Vermittlung der beseelten Leiber, durch die Menschen, das ganze Geistleben auf eigene Weise auf, und zwar an den eigenen Gebilden der Natur, mit ihren eigenen Kräften, nach ihren eigenen Gesetzen, und doch auch zugleich frei nach den idealischen Gesetzen des Geistlebens. So wird der organische Leib in sich selbst das schönste Kunstwerk des Geistes und der Natur und zugleich das mächtigste und zarteste Allwerkzeug für die Uebertragung der freien Kunst des Geistes in die Natur. Das ganze Leben der Erde sogar wird dann durch die Kunst der Geister nach seiner eigenen Idee weitergebildet, in Verein, in Harmonie gesetzt und verschönert durch die allgemeine *Kul-*

turkunst, welche die Menschheit in ihr ausübt. Denn die allgemeine Kulturkunst bezieht sich auf das ganze Thierreich und Pflanzenreich, sowie auf die vororganische Natur, auch als Gartenkunst und als Landschaftverschönerungkunst im Grossen. Dann geht auch in das Naturleben ein die ganze Welt der mechanischen nützlichen Kunst, von den einfachsten bis zu den bewundernswürdigsten, zusammengesetztesten Maschinen. Endlich verkündigt *der Geist als Schönkünstler der Natur* die Wunder der innersten Schönheit des Geistes; die Menschenstimme, zumeist die Stimmen aller festen und flüssigen Stoffe in musikalischen Instrumenten ertönen uns die innerste Musik des Geistes in der Natur; die Werke der plastischen Kunst und der Malerei machen die Schönheit der wandelnden Phantasiegebilde des Geistes in dem bleibenden Stoffe der Natur wirklich, und die Kunst der schönen Bewegungen, sowie des Drama, stellt wiederum das ganze schöne Vereinleben des Geistes und Leibes in freien, schönen Kunstwerken dar*).

Im Bisherigen haben wir nun die Wechselbestimmung des Geistes und des Leibes in ihrem Vereinleben durch einander beobachtet. Es ist nun noch übrig, das vereinte Gesammtleben des Leibes und Geistes im Menschen zu betrachten, was den Gegenstand der letzten Abtheilung dieses Theils ausmacht.

*) Lehrbaubemerkung: Hier sollte nun der Verein des leiblichen und geistlichen Lebens auch noch entsprechend dem 5ten, 6ten und 7ten Lehrstücke durchbestimmt werden, dazu gebrach es an Zeit. Heft.

Vierte Abtheilung des dritten Theiles.

Betrachtung des vereinten Gesammtlebens des Leibes und Geistes im Menschen.

Lassen Sie uns hier in einer *ersten Wahrnehmung die Bestimmtheiten des vereinten Gesammtlebens des Leibes und des Geistes nach ihren Hauptmomenten im Allgemeinen betrachten.*

Als die Hauptmomente des Geistlebens in seiner Gesammtheit fanden wir: *Charakter, Geschlechtverschiedenheit, Temperament* und *Anlage.* Diesen entsprechen nun im Leben des Leibes vier ähnliche Momente.

Wenig betrachtet ist bis jetzt die *Artverschiedenheit*, der *Charakter des leiblichen Lebens* in Ansehung aller Lebenverrichtungen und in der eigenthümlichen Art und Weise, wie das leibliche Gefühl bestimmt ist, und wie sich ein Leib zu leiblichem Wirken selbstbestimmt. Diese noch nicht hinlänglich von den Psychologen erwogene Artverschiedenheit des leiblichen Lebens entspricht im Leiblichen dem Charakter des Geistes. So zeigt sich z. B. die Art und Weise des leiblichen Lebens eines Menschen in der ganzen Erscheinung und in allen Wirkungen entweder edel und schön, wohl auch grandios und erhaben, an einem anderen Menschen aber weniger edel, weniger schön, an noch anderen unedel und unschön, klein, niedrig. An dem einen Leibe zeigt sich Selbstsucht, Lustgier, leibliche Habsucht; das Leben eines anderen Leibes dagegen ist durchaus zur Mässigkeit bestimmt und zum Wohlverhalten des Empfangen und des Verarbeitens.

In durchgebildeter Bestimmtheit tritt aber, zweitens, an dem Leibe und in seinem Leben die *Geschlechtverschiedenheit* hervor, und zwar mit der an dem Leibe eigenthümlichen Bestimmtheit der Function der Erzeugung, wodurch das Individuum der ganzen Gattung erhalten wird, welche Function also auch der ganzen Gattung gehört.

Ebenso bestimmt zeigt sich auch, drittens, das *leibliche Temperament.* Dieses wird bestimmt, ähnlich dem geistigen Temperament, durch die eigenthümliche quantitative Kraftstimmung an Stärke und Innigkeit zunächst der ganzen Lebenthätigkeit des Leibes, dann aber auch aller seiner Theilthätigkeiten, aller seiner Theilsysteme und Functionen und besonderen Organe. Grundbestimmend aber und über allen anderen Theilsystemen und Organen herrschend ist für das leibliche Tempera-

ment das Nervensystem oder das Organ der Sensibilität; und zwar nach Stärke, Schwäche und nach der Geschwindigkeit der Entwicklung, dem Tempo, ist das leibliche Temperament ebenfalls vierfach, wie das geistige: 1) das schwache und schnelle, oder sanguinische; 2) das starke und schnelle, das cholerische; 3) das schwache und langsame, das phlegmatische; 4) das starke und langsame, das melancholische. Wenn aber gleich die Stimmung des Nervensystems die Grundlage der leiblichen Temperamente ist, so wirken doch auch alle anderen Systeme mitbestimmend dabei, und zwar vom nächsten Einfluss ist die Stimmung des ganzen Muskelsystems und Gefässsystems, insonderheit die Stimmung der Erregbarkeit desselben durch die Nerventhätigkeit. Ferner die Eigenthümlichkeit der Mischung, die ganze chemisch-organische Beschaffenheit aller Hauptsäfte, besonders des Blutes, der Lymphe, der Galle und des Speichels und Schleimes. Auch diese wirken mitbestimmend zu der Individuirung des leiblichen Temperaments, und zwar besonders desshalb, weil aus diesen Säften die Nahrung der Nerven bestimmt wird, sie also wesenlich einfliessen auf die Stimmung des Nervensystems. *Galenus,* auf der Grundlage der Lehre des *Hippokrates*, sah einseitig nur auf die Säfte hin, und bestimmte hierüber Folgendes: Vorherrschen des Blutes gibt das sanguinische Temperament; Vorherrschen der gelben Galle bestimmt das cholerische; Vorherrschen der schwarzen Galle gibt das melancholische Temperament; und Vorherrschen des Schleimes und der wässerigen Flüssigkeit begründet das phlegmatische Temperament. *Stahl* wollte die verschiedenen leiblichen Temperamente ableiten aus der verschiedenen Stimmung, Gespanntheit, oder Schlaffheit der Gefässe und des Zellgewebes. *Friedrich Hoffmann* leitete sie einseitig ab aus der Dicke, oder Dünnheit des Blutes im Verhältniss zu der Dichtheit und Lockerheit der Fibern. *Haller* setzt die Verschiedenheit der Temperamente vornehmlich in eine Stimmung der Muskeln und in ihr
56. Verhältniss der Erregbarkeit durch die Nerven. *Platner* in seinen „philosophischen Aphorismen" bestimmt die Temperamente nach der Verschiedenheit des Geistigen und Thierischen im Menschen, nämlich folgendermassen: viel geistige Kraft und wenig thierische oder das *attische* (geistige) Temperament; wenig geistige Kraft und viel thierische oder das *lydische* (thierische) Temperament; viel geistige Kraft und viel thierische oder das *römische* (heroische) Temperament; wenig geistige Kraft und wenig thierische oder das *phrygische* (kraftlose) Temperament. Aber dieses ist nicht sowohl eine Bestimmung des Temperaments, sondern eben des quantitativen Verhältnisses der Geistkraft zur Leibkraft. Das vollendetste Temperament wäre das sogenannte römische; es liegt aber bei *Platner* noch die Verachtung des Thierischen zu Grunde. Lenhossék in seiner „Darstellung des menschlichen Gemüthes" nimmt noch ein *gemässigtes* oder *normales* und, wie früherhin *Haller,* ein *athletisches* (böotisches, bäurisches, vierschrötiges) Temperament an,

bestimmt durch Vorwalten der reproductiven Thätigkeit: ausnehmende Reactionskraft des Muskelsystems, geringe Empfänglichkeit des Nervensystems, wenig Geistesthätigkeit, geringe Empfänglichkeit und Beweglichkeit des Gemüths. Allein keine dieser Theorien stellt den wesenlichen Bestimmgrund der Temperamente auf. Die wahre Theorie der Temperamente des Leibes muss ausgehen von der Stimmung des Nervensystems und, als untergeordnete Bestimmgründe, die Stimmung aller untergeordneten Theilsysteme des Leibes hinzunehmen und dabei der Stufenleiter dieser Systeme folgen, wie sie im menschlichen Leibe sich finden.

Endlich, sowie jeder Geist in jedem Momente seines Lebens eine bestimmte Anlage hat, als die wirklich möglich-gewordene Kraft, so hat auch der Leib nach seiner ganzen Lebenthätigkeit und nach jeder seiner bestimmten Lebenthätigkeiten eine bestimmte *Anlage*, also einen Gliedbau, ein mannigfaltiges System bestimmter Anlagen, welche daher, soweit möglich, durch gesetzmässige Uebung zur Fertigkeit und zur Virtuosität ausgebildet werden sollen. Die leiblichen Anlagen sind vorwaltend im Bau und in den Verhältnissen der Thätigkeit des Nervensystems gegründet, auch mittelbar diejenigen, die ihren Sitz in anderen Systemen haben, weil schon im Embryo die Eigenthümlichkeit des Nervbaues die Ausbildung auch der Knochen, Muskeln und anderer Organe vorwaltend bestimmt. Die eigenthümlichen Anlagen eines Leibes kündigen sich dann äusserlich im Wuchs an, in den Proportionen der Grösse und Stärke der Gliedmassen, dann in Stellungen und Bewegungen, in Gang und Sprache; die vorwaltenden Bestimmungen der höheren leiblichen Anlagen sind der Bau und die Kräftigkeit des Hirns und der Sinnvermögen, und es folgen zunächst die oberen vorderen Nerven, von denen der Bau der Brust und die Thätigkeit des Athmens abhangt.

Nachdem ich nun hier zunächst an die vier Hauptmomente des leiblichen Lebens erinnert habe, können wir nun auch den Verein dieser vier Momente betrachten, wie nämlich das leibliche Geschlecht, der leibliche Charakter, das leibliche Temperament und die leibliche Anlage in jedem Menschen auf eigenthümliche Weise verbunden sind mit den entsprechenden Momenten des Geistes, wie sie in einander einwirken und einander wechselseitig bestimmen. In dieser Hinsicht ist nun die erste sich hier darstellende Wahrheit, dass nur in dem Menschen ein volles und schönes Gleichgewicht des leiblichen und geistigen Lebens möglich ist, in welchem die Glieder dieser vier Paare der vereinigten Grundwesenheiten an Art und Kraft und Innigkeit einander angemessen sind. Betrachten wir also jede dieser vier Vereinigungen im Besonderen.

1) Es zeigt sich in der Erfahrung immer ein weiblicher Geist mit einem weiblichen Leibe zu einem weiblichen Menschen verbunden, und ebenso ein Geist, dessen Grundcharakter die Männlichkeit ist, mit einem männlichen Leibe zu einem männlichen Menschen gebildet. Da aber

selbst innerhalb sowohl der Männlichkeit, als der Weiblichkeit, wie oben erinnert wurde, derselbe Gegensatz nochmals auf ähnliche Weise geistig und leiblich wiederkehrt, so findet sich die Art und Stufe des geistigen Geschlechtes nicht in allen Menschen in Uebereinstimmung mit der Art und Stufe ihres leiblichen Geschlechtes. Wir finden Frauen, in denen sich die geistige und leibliche Weiblichkeit in Art und Stufe vollkommen entspricht, das heisst, solche Frauen, in denen die Weiblichkeit des Geistes und des Leibes wieder entweder unter dem Charakter der Weiblichkeit, oder der Männlichkeit gesetzt und belebt ist. Wir finden aber auch Frauen, deren Weiblichkeit leiblich vollkommen und schön ausgebildet ist, mit einem weiblichen Geist und Sinn, der sich zur Männlichkeit hinneigt; und eben so auch Frauen, die bei hochausgebildeter geistiger Weiblichkeit in ihrer leiblichen Bildung dagegen an der Weiblichkeit den männlichen Charakter an sich haben. Und ganz das Aehnliche finden wir auch unter den Männern.

2) Was den Charakter betrifft, so besteht die vollendete Würde und Schönheit des menschlichen Charakters, sofern der Mensch Vereinwesen aus Geist und Leib ist, darin, dass der leibliche Charakter dem Charakter des Geistes genau entspreche, und dass die Würde und Schönheit des Leibes der Würde und Schönheit des Geistes im Ganzen und in allen Lebenerweisungen genau angemessen seyn, und insonderheit dass zugleich die Würde und Schönheit des Leibes die Würde und Schönheit des Geistes in Stellung und Bewegung, in Gesichtzügen und Geberdungen ausdruckvoll bezeichne und verkündige. Nur aber in wenigen Menschen, wie sie jetzt sind, findet sich diese Harmonie des geistigen und leiblichen Charakters. Schon desshalb ist diese schöne Erscheinung so selten, weil überhaupt in der Erziehung, sogar der gebildeten Völker, nicht so sehr auf Weckung und Ausbildung des Charakters gesehen wird, als es geschehen sollte, zunächst aber desshalb, weil die Erziehung und Ausbildung des Leibes unter den Völkern dieser Erde noch so mangelhaft ist und gegen die Ausbildung des Geistes so weit zurückgesetzt wird.

3) In Ansehung des Temperaments gilt ganz das Aehnliche. Die Vollkommenheit eines Menschen in dieser Hinsicht ist die harmonische Uebereinstimmung des Temperaments des Geistes und des Leibes. Oft aber findet sich dabei ein Widerstreit, der entweder angeboren ist, oder von der Einseitigkeit, Umbildung, oder Umstimmung des leiblichen, oder geistigen Temperaments herrührt. Menschen von sanftem, mildem Geiste und Sinn sehen wir mit der Heftigkeit und Härte, besonders mit Zornfähigkeit ihres leiblichen Temperaments kämpfen. So finden wir auch Menschen, die hinsichts der geistigen und leiblichen Zuneigung und Liebe eine sehr verschiedene, ungleichförmige Stimmung haben, ferner Menschen, die bei äusserster Lebhaftigkeit und Beweglichkeit des Leibes und aller seiner Lebenäusserungen, ja bei sehr le-

bendigem Augen- und Geberdenspiel, doch trägen, langsamen, unempfänglichen Geistes sind, und umgekehrt ist bei Anderen hinter einer schwachen und langsamen Kraftbestimmung des Leibes ein starker und schneller Geist verborgen. Dieser Widerstreit kann bis zum Komischen fortgehen, und ist ein Hauptelement des Komischen.

4) Was das Verhältniss der leiblichen und geistigen Anlagen in der Gesammtanlage eines jeden Menschen betrifft, so besteht die Vollkommenheit oder Vollwesenheit derselben ebenfalls in dem wechselseitigen, durchgängig harmonischen Entsprechen der leiblichen und geistigen Anlagen, sowohl im Ganzen, als nach allen einzelnen untergeordneten besonderen Anlagen. Nur wenn diese Harmonie im Menschen daist, kann er in allen Theilen der menschlichen Bestimmung, in Wissenschaft, Kunst und geselligem Leben das Grösste und Höchste, d. h. das organisch Ganze und Vollendete erreichen.

Der oben im Allgemeinen nachgewiesene Parallelismus des Geistes und Leibes und des ganzen Geistlebens und Leiblebens erstreckt sich auch auf die geistige und leibliche Anlage. Daher kündigen sich auch im Menschen seine geistigen Anlagen zum Theil und in der Regel in der äusseren Erscheinung der leiblichen Anlagen an, vornehmlich im ganzen Wuchs, in den Grundverhältnissen der Haupttheile und Hauptorgane des Leibes, vorwaltend am Kopf und an dem äusseren Baue der Sinnorgane, z. B. vorstehende, grosse Augen zeigen meist ein starkes geistiges Gedächtniss an, besonders Sprachgedächtniss, bestimmt und scharf blickende Augen verkündigen geistigen Scharfsinn, tiefliegende Augen unter ernster Stirn lassen Tiefsinn vermuthen; hervorstehende Erhabenheiten des oberen seitlichen Augenknochenrandes zeigen meist grosse Musikanlagen an. Die griechischen Physiognomiker sahen zugleich auf den ganzen Leib, auch auf solche Theile, die von den neueren Physiognomikern wenig beachtet werden, z. B. auf den Bau der Kinnladen, der Wangen und des Mundes, besonders der Zähne, dann vornehmlich auf Bildung der Hände, Finger und Füsse. *Lavater* hat sich überwiegend beschränkt auf die Bildung des Hauptes, vornehmlich des Gesichts, welches allerdings vorwaltend der Seele Spiegel ist. *Gall* sieht einseitig auf den Bau des Hirns und noch dazu mehr bloss darauf, wie sich dieser an den Verhältnissen der Theile des Schädels und an ihren Erhöhungen und Vertiefungen zeigt.

Aber bei aller dieser Uebereinstimmung der äusseren Erscheinung leiblicher Talente als Zeichen der geistigen ist die Thatsache der Erfahrung nicht zu verkennen, *dass die Geistanlage des Menschen und seine Leibanlage sich nicht in allen Menschen genau entsprechen.* Einige grosse Geister aller Art haben eine unbedeutende leibliche Erscheinung dargeboten, und auf der anderen Seite viele Menschen von den schönsten und ausgezeichnetsten leiblichen Anlagen haben, selbst bei sorgfältiger Erziehung und Bildung, nur mittelmässige, oder gar geringe Geistan-

lagen und Geistkräfte gezeigt. Es gibt z. B. Menschen, die wie der Scharfsinn und Tiefsinn selbst aussehen und sich doch in gemeinen, stumpfen, flachen Gedanken herumtreiben und darin ihr Genüge haben. Diese für die Beurtheilung anderer Menschen wichtige Thatsache der Erfahrung hat auch darin schon eine Bestätigung, dass, wenn wir eines Menschen geistiges Leben schon kennen, und ihn dann erst leiblich persönlich kennen lernen, dem Phantasiebilde, welches wir uns von ihm entworfen hatten, seine äussere Erscheinung selten entspricht. Auch kann es ja geschehen, dass die den vorhandenen ausgezeichneten Leibesanlagen entsprechenden gleichfalls vorhandenen Geistanlagen keineswegs verhältnissmässig ausgebildet werden, oder auch umgekehrt. Hieraus ergibt sich die wichtige Lebenregel: *nur mit äusserster Vorsicht und nur nach genauer Beobachtung des geistigen Lebens eines Menschen von seinen leiblichen Anlagen auf die geistigen Anlagen desselben zu schliessen, und zwar sowohl bejahend, als verneinend.*

Ein Unglück ist es für den Geist des Menschen, wenn seine Geistanlage seiner Leibanlage nicht entspricht, z. B. wenn er sich als Genie geistig berufen und getrieben findet, etwa der Malerei sich zu widmen, und sein Augensinn ist fehlerhaft, oder mangelhaft, z. B. schwach, oder mit dem Mangel des Farbensinnes behaftet; oder wenn er sich zur Musik getrieben findet, bei fehlerhaftem Gehörsinn, oder zur Sprachwissenschaft, bei leiblich erschwertem Gedächtniss, oder zur Philosophie bei unvollkommener Bildung und Stimmung des Gehirns, oder bei leiblichen Gebrechen und Krankheiten des Hauptes. Der geniale Geist freilich bricht sich auch durch solche Schwierigkeiten die Bahn, aber oft ist dann sein Leuchten wie ein Nebelschimmer, oder wie durch Wolken gebrochen, oder wie einzelne Blitze und Strahlen, die daraus hervorbrechen.

Das in jedem Menschen gegebene Verhältniss der geistigen und leiblichen Anlagen ist insonderheit ein mitbestimmender Entscheidunggrund in der Berufwahl, besonders auch bei allen den Berufständen, welche zugleich leibliche Geschicklichkeit und Fertigkeit in praktischer Ausübung wesenlich erfordern, weil sie äusserlich darstellende Berufe sind, also vornehmlich bei jedem Kunstberufe. Stehen bei überwiegenden Geistanlagen die entsprechenden Leibanlagen zurück, so müssen sie durch sorgfältige leibliche Erziehung, Bildung und Uebung bei guter Zeit gehoben und gekräftigt werden. Dann können allerdings oft durch grossen Geduldfleiss leibliche Schwierigkeiten und Mängel ganz gehoben, oder doch unmerklich gemacht werden, wie man z. B. von *Demosthenes* erzählt. Dennoch aber wird durch diesen unglücklichen Umstand das Fortschreiten und die Wirksamkeit des Geistes aufgehalten und geschwächt.

Die entgegenstehende Selbständigkeit des Geistes und des Leibes und die entgegenstehende selbständige Eigenthümlichkeit ihres Lebens

bewähren sich aber auf sehr ursprüngliche Weise in den jetzt erklärten vierfachen Verschiedenheiten und Contrasten beider: in Ansehung des Geschlechtes, des Charakters, des Temperaments und der Anlage.

Nachdem wir nun das Vereinleben von Geist und Leib in seiner Gesammtheit betrachtet haben, folgt, als Gegenstand der *zweiten Wahrnehmung*, die Aufgabe: *den Einzelmenschen nach seiner persönlichen Individualität oder Eigenlebigkeit zu betrachten.*

Hierüber zeigt die Wahrnehmung folgende Grundthatsachen:

1) Jeder Mensch ist als lebendes Wesen in jedem Zeitpunkte durchgängig bestimmt oder *individuirt*, als Geist, als Leib und als Vereinwesen von Geist und Leib nach allen seinen geistigen und leiblichen Thätigkeiten, nach allem seinen Wirken und zugleich nach allen seinen inneren und äusseren Lebenverhältnissen, und zwar diess im stetigen, gesetzmässigen Werden und Bilden, als Ein stetwerdendes Individuum oder Individualität.

2) Die Vollwesenheit oder *Vollkommenheit des Menschen als eines zeitlich lebenden und werdenden Individuums* besteht in der Vollkommenheit des geistigen Lebens, dann in der Vollkommenheit des leiblichen Lebens, dann in der Vollkommenheit des Vereines seines geistigen und leiblichen Lebens, so dass seine geistige und seine leibliche Bildung sich in gleicher Art und Stufe und Stärke und Innigkeit entsprechen, dass sein geistiges und sein leibliches Leben sich wechselseitig harmonisch durchdringen, sich wechselseits an einander darstellend und ausdrückend, fördernd und bildend. Dass aber der Mensch zu dieser allharmonischen, gleichförmigen und schönen Vollendung gelange, dazu ist zunächst seine eigene Selbstthätigkeit und unablässige Lebenkunstarbeit erforderlich; gleichwohl aber ist er sich dazu selbst nicht genug, ja, er selbst ist nicht einmal der erstwesenliche, ursprünglichste Grund davon, denn der erstwesenliche zeitliche Grund der harmonischen Vollkommenheit des Menschen ist Gott, als liebende gerecht und heilig waltende Vorsehung, welche den Lebenweg jedem Menschen bereitet und mit ihren individuellen Fügungen um ihn, bei ihm und in ihm gegenwärtig ist. Dann aber ist zunächst als mitbestimmender Grund, als Mitbedingung der harmonischen Vollendung des Menschen erforderlich eine vollwesenliche, rein im Guten und Schönen lebende menschliche Gesellschaft, welche jeden einzelnen Menschen erzieht und bildet und die inneren und die äusseren Bedingnisse der harmonischen Ausbildung an Geist und Leib gesellschaftlich erarbeitet, austheilt und sichert. Ferner die Natur, der Gang ihres Lebens auf Erden, die individuelle Beschaffenheit der Naturumgebung, worin der Geist hier auflebt und sein Leben zu führen hat, Klima, Witterungbeschaffenheit, der ganze Culturstand der Naturumgebung, alles diess wirkt mächtig ein auf die Entfaltung und Hemmung der Entwicklung der leiblichen und geistigen Individualität eines jeden Menschen.

Da nun Geist und Leib auch in ihrer Vereinigung im Menschen ihre Selbständigkeit dennoch behaupten, da in vielen einzelnen Menschen eine innere Grundverschiedenheit und Ungleichheit stattfindet, in Ansehung des Geschlechts, des Charakters, des Temperaments und der Anlage, und da ferner die Menschen auch durch freien Entschluss des Willens entweder überwiegend den Geist, oder den Leib, oder auch nur eine ganz bestimmte leibliche, oder geistige Anlage für irgend einen bestimmten Beruf ausbilden, so sind die meisten Menschen nicht harmonisch, gleichförmig individuirt und in gleichschwebender Vollkommenheit des ganzen Menschen an Geist und Leib und stehen in verschiedenen Stufen und Entfernungen gegen das Ideal des vollkommenen, vollwesenlich belebten Menschen. Und es ist nach der Idee des Organismus der menschlichen Geselligkeit, die wir nun bald näher betrachten werden, sogar wesenlich, dass jeder Mensch sich vorwaltend für irgend einen bestimmten Beruf bilde, wie dieses oben schon vom geistigen Berufe gezeigt worden ist. Aber dennoch besteht hierbei folgende doppelte Forderung an den Einzelnen und an die menschliche Gesellschaft: a) dass jeder Mensch alle ihm von seinem bestimmten Lebenberufe nach gerechtem Gesetz übrig gelassene Zeit und Kraft darauf verwende, soviel als möglich zu einer gleichmässigen vollgliedigen, allharmonischen Ausbildung an Geist und Leib zu gelangen, dass er eigengut und eigenschön sey, als vereinganzer Mensch, an Geist und Leib; b) dass in der Gesammtheit der menschlichen Gesellschaft auch Menschen leben sollen, deren vorwaltender, eigenster Beruf eben diess ist: die gleichförmige, vollkommen gute und schöne Individualität des Menschen in ihrem ganzen Eigenleben darzustellen. Dass aber diese beiden hohen Forderungen erreicht werden, diess ist nur möglich bei gleichförmig vollkommener Anlage des Geistes und Leibes, und insonderheit die zweite Forderung ist nur erreichbar bei Freiheit von jedem anderen besonderen, beschränkten Berufe und bei dem Vorhandenseyn aller äusseren gesellschaftlichen und natürlichen Bedingnisse der harmonischen Vollendung des Menschen.

57. Die ganze leibliche und geistige Eigenthümlichkeit des Menschen wird uns wechselseits nur offenbar in äusserer Erscheinung, durch lauter individuelle Lebenerweise, welche leiblich-sinnlich erscheinen, vornehmlich durch die individuelle Erscheinung seines Leibes in Gliederbau, Bewegung und Geberden, dann durch die Sprache und endlich durch die Thaten. Aber in das innere Leben des Geistes, in sein Anschauen, Empfinden und Wollen können wir nicht unmittelbar hineinfühlen und nicht unmittelbar wirksam hineingreifen. Worte vernehmen wir wohl, verstehen sie auch wohl in dem Sinne, in dem der Redende sie von uns verstanden wissen will — ob er aber wahrhaft ist? Thaten erkennen wir wohl und empfinden sie auch, aber die Gesinnung, die Absicht, welche die Seele gleichsam der That ist — die sehen und hören wir nicht, und nehmen sie unmittelbar durchaus nicht wahr. Insonderheit die leibliche Erscheinung eines Menschen, sofern sie als

Ausdruck und als Darstellung seines Geistes und Charakters gelten soll, ist jedenfalls sehr mangelhaft, oft sehr schwer zu verstehen und dabei oft sehr trügerisch, mit, oder ohne Absicht des Inhabers. Die meisten leiblichen Eigenthümlichkeiten in Wuchs, Gesichtbildung, Geberdung, in Gang und Leibesbewegung, im Lachen und im Ernste, in Ton und Ausdruck der Stimme und in der Art des sprachlichen Vortrags werden theils angeboren und ererbt von Vater und Mutter, oder anderen Familiengliedern, theils werden sie auch unwillkürlich vom Kinde aus seiner nächsten Umgebung, von Eltern, Lehrern, Freunden, angenommen, ja sogar auch aus der Eigenthümlichkeit seiner Ortgenossenschaft, Stammschaft und Volkschaft. Späterhin nimmt auch der Mensch vieles äusserlich Leibliche durch willkürliche, beabsichtigte Nachahmung Anderer an, wodurch er sich nicht immer verbessert und oftmals etwas Unwahres in seine äussere Erscheinung bringt. Desshalb aber ist die Physiognomik oder die Wissenschaft von der äusseren Erscheinung der menschlichen, vornehmlich der geistigen Eigenthümlichkeit zwar eine Wissenschaft, die wesenliche Wahrheit enthält, wenn sie aber zur Grundlage individueller Beurtheilung des Menschen dienen soll, so muss sie mit der grössten Vorsicht und Discretion angewandt werden und bedarf der individuellen Welt- und Menschenkenntniss, als der höheren Grundlage für ihre ganze empirische Anwendung, ja sie bedarf es auch, dass der Mensch, der auf solche Weise soll beurtheilt werden, dem Beurtheilenden nach seiner ganzen individuellen Lebenentwicklung bekannt sey, nach seinen Worten, Gedanken und Thaten *).

3) Jeder Einzelmensch ist in seiner Individualität, die aus der geistlichen und leiblichen Individualität vereint ist, nur *Einmal und einzig in der ganzen Welt und in der unendlichen Zeit.* Er ist somit eine an sich wesenhafte und würdige, einmalige und einzige *sinnlich-vernünftige* oder *geistig-leibliche* Person, einzig und einmalig sowohl in Ansehung seiner Wesengemässheit, sofern er ist, wie er seyn soll, als auch einzig in Ansehung seiner Mängel und Unvollkommenheiten.

4) Die Individualität des Menschen ist an Geist und Leib *stetig bildbare Vervollkommenbarkeit*, und in dieser Hinsicht unterscheidet sich wesenlich der Mensch an Geist und Leib vom Thier. Dabei aber folgt die *geistige Bildung* ihrem Gesetz, dem Gesetz der *idealen Freiheit*, der Leib aber folgt seinem Gesetz, dem der *realen*, *im Ganzen*

*) Daher z. B. **Napoleon**, einer der grössten Menschenkenner, behauptet: das habe es ihm eben möglich gemacht, überall den geschicktesten Menschen herauszufinden, dass er auf die sogenannte Physiognomik und die einzelnen physiognomischen Zeichen in der Hauptsache gar nichts gegeben, sondern die Menschen beurtheilt habe nach ihrer Lebengeschichte, nach ihren Reden und Thaten. Bemerk. d. Verf.

bildenden Freiheit. So hat also auch die Heilung von Krankheiten des geistigen und leiblichen Lebens eine verschiedene Gesetzgebung.

5) Das individuelle Leben des Menschen ist von seiner Erzeugung an bis zu seinem Tode *Ein in sich beschlossenes, selbständiges Ganzes,* zunächst von der leiblichen Seite, insofern der Leib seine ganze Wesenheit nur von dem ersten Moment des Erzeugtwerdens bis hin zum Tode ganz entfaltet, mittelbar gilt diess aber auch vom geistigen Leben des Menschen, sofern sein geistiges Leben durch den Mangel der Erinnerung an ein früheres Leben und durch die oben in ihrer Nothwendigkeit betrachtete Zerstreutheit in dem sinnlichen, individuellen Leben dieser Erde gleichsam in der Kindheit von vorn anfängt und sich nur mit der Ausbildung des Leibes und mit dem Einleben in die menschliche Gesellschaft fortschreitend bis zu eigenthümlicher Vollendung ausbildet, im Erkennen, Fühlen und Vereinleben mit Natur, Vernunft und Menschheit, und auch nur in diesem Stufengange wiederum fähig ist, sich zur Erkenntniss, zur Liebe und zur Vereinigung mit Gott aufzuschwingen. Auf die Frage, die sich hier darbietet, nach der *individuellen Fortdauer nach dem Tode* hat die Erfahrung und Selbstbeobachtung keine Antwort. Diese Antwort ist nur metaphysisch möglich*), und hier kann ich nur an diejenigen einzelnen Momente erinnern, die sich uns bei unserer bisherigen Betrachtung dargeboten haben. Anerkannt haben wir in innerer Selbstbeobachtung des Geistes: a) die Selbständigkeit des Lebens des Geistes, selbst während er mit dem Leibe so innig verbunden ist. b) Wir haben ferner bemerkt, dass der äusserlich erscheinende Leib sich nur wie ein inneres vergängliches Gebilde der Natur erweist, also, als erscheinendes Product betrachtet, mit dem Geiste gar nicht verglichen werden kann, dass also der Leib in seiner materiellen Erscheinung dem Geiste gar nicht gegenüber steht, dass also mit dem Vergehen dieses Leibes im Tode keineswegs die erzeugende Kraft der Natur als vergehend erkannt wird, und dass mithin mit dem Vergehen des Leibes auch das Vereintsein und Vereinleben des Geistes mit der Natur selbst und mit ihrer individuellen organisirenden Kraft gar nicht als aufgehoben betrachtet wird, mithin gar nicht gefolgert werden kann, dass mit dem Tode des Leibes der Geist aus seinem ganzen Verhältniss zur Natur herausgerissen werde**). c) Es erscheint hier auf dem Standpunkt der Er-

*) Und wenn es auch möglich wäre, dass wir noch während dieses Leibes Leben hineinschauten in die Welt der reinen Geister, oder in die Welt anderer Theilmenschheiten, oder in das Reich der Seelen der hier auf Erden Verstorbenen, oder in alle diese Lebengebiete zugleich: so würde auch diese individuelle Erfahrung kein Beweis für die unendliche zeitliche Fortdauer der individuellen Persönlichkeit der Geister seyn. Heft.

**) So betrachtet, verschwindet das Gespenst des Todesengels, und ein Engel des Lichts und des Lebens tritt an seine Stelle. Sterben, Tod, ist nicht Endpunkt des Lebens, sondern im Zeitewigenleben, ein Wendepunkt, ein

fahrung ein erneuertes Einleben in einen neuen organischen Leib nach dem Tode dieses Leibes um gar nichts wunderbarer und schwieriger zu denken, als *dieses* Einleben in *diesen* unseren gegenwärtigen Leib. So wie dieses in einem bestimmten Momente anfangen konnte, so kann wohl auch in einem anderen Moment ein neues anfangen. Indessen alles diess sind bloss untergeordnete Erwägunggründe, die durchaus zu keiner Entscheidung über diese wichtige Frage führen können, und es ist diess wieder einer von den vielen Punkten, wo die empirische, aus thatsachlicher Wahrnehmung geschöpfte Psychologie ihr Unvermögen bekennen muss, und wo der forschende Geist aufwärts sich erheben muss zu der unbedingten Wissenschaft, zu der Grundwissenschaft oder Metaphysik, selbst dann, wenn der forschende Geist es noch dahin gestellt seyn lassen muss, ob eine solche unbedingte Wissenschaft möglich ist, oder nicht.

6) Jeder einzelne Mensch ist nach Massgabe seiner geistigen und leiblichen Vollkommenheit und Schönheit auch auf einmalige und einzige Weise *liebenswürdig*. Menschen finden sich in Liebe gegen einander angezogen in doppelter Hinsicht, in geistiger und in leiblicher Hinsicht, indem sie sowohl geistigen Verein, als leiblichen Verein wünschen und erstreben. Dieses Verhältniss der menschlichen Liebe kann einseitig vorkommen, dass Menschen nur ihr geistiges Leben zu vereinen sich sehnen, oder dass sie bloss zu leiblichem Verein sich hingezogen finden. Es kann auch seyn, dass geistige und leibliche Liebe zugleich waltet, dass aber die eine über die andere vorwaltet. Endlich kann es auch seyn, dass geistige und leibliche Liebe in gleicher Stärke und Innigkeit den Menschen verbindet, und diess ist das vollkommene, vollständige Verhältniss der Liebe der Menschen unter einander. Zugleich auch ist diese aus leiblicher und geistiger individueller Liebe vereinte Liebe der Menschen unter allen Verhältnissen der Liebe gegen endliche Wesen, deren er fähig ist, das innigste, stärkste Verhältniss der Liebe; denn diese harmonische Liebe ist ja die Liebe des vollständigen endlichen Vereinlebens der Vernunft und Natur zu einem anderen eben solchen Wesen. Die nun, welche innig verbunden sind im Verein geistiger und leiblicher Liebe, machen eine höhere menschliche Persönlichkeit aus, sind ein höherer, vollständigerer, individueller Mensch, wie man gewöhnlich sagt: ein mystisches, moralisches, wahrhaftes Individuum. Doch die verschiedenen Gestalten der menschlichen Liebe werden wir in dem nächsten Haupttheile kurz zu betrachten haben.

Werdepunkt des Lebens. Der Thräne der Trennung folgt die Freudenthräne des Wiedersehens Derer, die im vorigen Leben unsere Lieben waren. — Der Tod selbst wird erlebt, — er ist ein Lebniss. Die Handlung des Sterbens wird verlebt, — der Tod selbst, das Sterben, hat Anfang und Ende, — der Tod selbst stirbt ab zum (in's) Leben.

Anm. d. Hefts.

Jetzt wenden wir uns noch zu einem Gegenstande, welcher mit in der Gesammtheit des menschlichen Lebens enthalten ist und an dem Leben eines jeden Menschen vorgefunden wird. Es findet sich nämlich im individuellen Gesammtleben des Menschen ein Gegensatz des gesammten Lebenzustandes vor, welcher Gegensatz zwar nicht das ganze Leben als ganzes betrifft, weder das leibliche, noch das geistige, noch das Vereinleben beider im Ganzen und Allgemeinen, sondern sich nur bezieht auf eine entgegengesetzte Veränderung des Wechselverhältnisses der Thätigkeiten und Lebenverrichtungen, so zwar, dass die nach diesem Gegensatze verschiedenen Lebenzustände in der Zeit nach einander und zwar zum Theil periodisch eintreten. Es sind diess die drei Zustände des *Wachens*, des *Schlafens* und des *Inwachens* oder *schlafwachens* im erhöhten, lebenmagnetischen Zustande.

Wir betrachten jetzt diese Zustände genauer in der *dritten Wahrnehmung* dieser Reihe, deren Gegenstand also ist: *Beobachtung des Menschen im wachenden, schlafenden und inwachenden oder schlafwachenden Zustand**).

Folgendes sind die Hauptthatsachen, welche Jeder in seiner Wahrnehmung finden kann:

1) Der Mensch selbst wird durch den Wechsel dieser Zustände in seiner ganzen Wesenheit gar nicht geändert; Leib und Geist wirken in jedem dieser Zustände jeder für sich fort nach denselben Gesetzen, und auch in allen diesen drei Zuständen bleibt die Seele unverrückt in ihrem wesenlichen Lebenverein mit dem Leibe bestehen. Wohl aber kann der Lebenkreis und Wirkungkreis in diesen Zuständen verschieden bestimmt werden, verengt und verweitert, und wohl kann die Vereinigung von Geist und Leib in diesen Zuständen in verschiedener Hinsicht bald inniger, bald auch weniger innig, gleichsam lockerer werden.

2) Der allgemeine Grund des Gegensatzes dieser Zustände ist das *auf sich selbst Gerichtetseyn* des Lebens und das *nach aussen*, auf

*) Der Mensch ist in allen diesen drei Zuständen dem Erstwesenlichen nach derselbe; so ist er z. B. im inwachenden Zustande höher und tiefer erwacht, in sich, in Geist, Natur und Gott aufgewacht, aber doch nicht ein höherartiges Wesen geworden. Gesteigert werden einzelne Kräfte, gesteigert bestimmte Lebenverhältnisse in einem jeden dieser drei Zustände. Wahrheit, Seligkeit, Gutes, gute Gesinnung sind in allen dreien für den Menschen dieselben. Was wahr ist, ist es vor und über diesen drei Zuständen, und die höchsten Offenbarungen Gottes an den Menschen sind vor und über der Gegenheit dieser Zustände.

Diese drei Zustände des Menschen hangen auch in der eigenleiblichen Erscheinung und Bestimmtheit nicht erst-, geschweige alleinwesenlich vom Menschen ab, sondern sie sind kosmisch, ja gottheitlich verursacht.

Aus einer Lehrbaubemerkung d. Hefts.

sein anderes Gerichtetseyn. Je nachdem nun das eine, oder das andere hievon überwiegend ist, so tritt der eine, oder der andere dieser Zustände ein, entweder nämlich ist das Leben in sich selbst hineinwärts gerichtet, und die Selbständigkeit waltet vor, oder aber das Leben ist vorwaltend nach aussen gerichtet auf die Wechselwirkung mit einem anderen, es ist also gerichtet, nur für das andere dazuseyn und mit dem anderen vereint zu wirken. Allein stattfinden kann weder die eine, noch die andere dieser Bestimmtheiten. Denn sowie das Leben lediglich auf sich selbst gerichtet würde, so würde es gänzlich aus dem Vereine mit anderen treten; z. B. wenn im Schlaf das leibliche Leben ganz abgesondert auf sich selbst sich richtete und das geistige Leben auf sich, so würde der Tod erfolgen. Es ist also dieser ganze Gegensatz nur ein Gegensatz des Ueberwiegens des für sich selbst Seyn und des für ein anderes Seyn und Leben.

Erwägen wir nun, auf wie vielerlei Weise dieser Gegensatz in dem Leben des Menschen gesetzt ist, so finden wir, dass er nach folgenden Hinsichten vorkommt: a) *rein in sich selbst in jedem Individuum.* Da ist, erstens, innerhalb des geistigen Lebens dieser Gegensatz vorhanden, indem von den einzelnen Functionen des geistigen Lebens eine jede selbständig ist, aber auch eine jede mit anderen vereinwirkt. Daher tritt es im geistigen Leben ein, dass die eine, oder andere Function entweder auf sich selbst, reflectiv, wirkt, oder vereinwirkt nach aussen, auf die anderen Functionen. Zweitens findet dieser Gegensatz statt rein im leiblichen Leben. Denn die Theilsysteme des Leibes haben alle und jede ein selbständiges Leben, richten aber auch ihre Lebenthätigkeit auf alle anderen Systeme, und zwar hauptsächlich findet dieses statt in Ansehung des Nervensystems zum Muskelsystem. Drittens aber findet dieser Gegensatz auch statt in Ansehung des Vereins von Geist und Leib. Der Geist hat sein selbständiges Leben, auch der Leib das seinige, aber beide nicht isolirt. Nun sind aber zwei Zustände möglich: der eine, wo sich das geistige und leibliche Leben einander zuwenden, sich wechselseits auf einander richten; der andere dagegen, wo die Selbständigkeit des geistigen und die des leiblichen Lebens überwiegen, also der Geist überwiegend in sich geschlossen lebt, und der Leib ebenso überwiegend sein Leben in Selbständigkeit führt. b) Der genannte Gegensatz findet aber auch *nach aussen* statt, in dem Verhältniss des Menschen zu dem, was ausser ihm ist, und zwar, was den Leib betrifft, zunächst im Verhältniss des Leibes zur äusseren Natur, in welcher der Leib die höheren Bedingnisse seiner ganzen organischen Lebenentfaltung hat, und mit welcher Aussenwelt also der Leib vereinleben muss, um zu bestehen. Demnach findet auch hier der genannte Gegensatz statt: entweder die Lebenthätigkeit des Leibes ist überwiegend nach aussen gerichtet, im offenen Verkehr mit der äusseren Natur, oder sie ist überwiegend nach innen, auf sich selbst, gerichtet und abgewandt von der äusseren Natur.

3) Betrachten wir nach diesen Vorbemerkungen zunächst den Zustand des *Wachens*, so besteht er in folgenden Umständen. Erstens, der Geist ist im freien Wechselvereine mit dem Leibe mittelst des ganzen ihm anvertrauten Theiles des Nervensystems. Zweitens, während des Wachens steht der Leib als ganzer Organismus mit der äusseren Natur im freien Wechselwirken. Offene Sinne, freie Bewegung und Werkthätigkeit nach aussen, ebenfalls vermittelt lediglich durch dieselben Theile des Nervensystems, welche auch dem Geiste zu freier Einwirkung offen stehen. Drittens, der Leib ist in sich selbst in freier Wechselwirkung mit seinen Hauptsystemen während des wachenden Zustandes. Also da das Nervensystem das innerste und lebenbestimmendste ist, so findet im Wachen statt: erstens, dass das Nervensystem in freier, voller Wechselwirkung ist mit dem Muskelsystem, zweitens aber auch, dass die beiden entgegengesetzten Hälften des Nervensystems unter sich in freiem Wechselspiel stehen, das ist, das hintere Nervensystem mit dem vorderen, also das Hirn mit den Sinnen, das Rückenmarksystem mit den Beweggliedern. Aus diesem Charakter des Wachens geht hervor, dass, wenn wir auf die Vereinheit des menschlichen Lebens sehen, der Zustand des Wachens der vollkommenste ist, weil er vollständige Vereinheit des Lebens enthält, und insbesondere dass der wachende Zustand schon dadurch für den Menschen der wichtigste ist, weil er nur innerhalb des Wachzustandes in voller, ganzer Besinnung frei vereinlebt mit der Natur, und, was für ihn zunächst als Geist wichtig ist, mit dem geistigen Leben der menschlichen Gesellschaft.

Noch ist zu bemerken, dass der Zustand des Wachens in einem wesenlichen Verhältniss steht zu den sonnischen Perioden des Erdlebens, vornehmlich zu dem Lichtwechsel der Tage und dem Lichtwechsel der Jahreszeiten, aber auch zu dem magnetisch-kosmischen Verhältniss, vornehmlich der Erde und des Mondes, und untergeordneter Weise auch zu dem Lichtwechsel des Mondes. Ja, Wachen und Schlafen der organischen Gebilde wiederholt in einem innigeren Gebiete des Lebens den Zustand der Himmelkörper, wonach sie entweder in Nacht oder in Tag sind, und man kann wohl mit gutem Sinne sagen, dass die halbe beleuchtete Erde wacht, dass sie aber mit ihrer anderen Seite, die dem Lichte abgewandt ist, schläft. Alles Vereinleben ist auf Selbständigkeit gegründet und setzt zu seiner Kräftigkeit und vollendeten Werkthätigkeit Kräftigkeit und vollendete Werkthätigkeit des Selbstlebens voraus. Wenn demnach im Wechselverhältniss lebender Wesen das Vorwalten des Wechselwirkens eine Zeit lang stattgefunden hat, so wird dadurch das Selbstleben geschwächt, die Kräfte des vereinlebenden Wesens werden erschöpft, und es tritt dann das Bedürfniss und die Sehnsucht ein nach dem entgegengesetzten Ueberwiegen des Selbstlebens. Die vorhandenen Kräfte des Selbstlebens, die zum Vereinleben erfordert werden, sind theilweis verzehrt, erschöpft, müssen also durch das theilweise Isoliren des vereinlebenden Wesens wieder ersetzt

werden. Diess ist ein allgemeines Weltgesetz des Lebens in allen seinen Stufen, und diess gilt daher auch für das menschliche Individuum.

4) Daraus ergibt sich nun der *Schlaf*. Der Zustand des Schlafens ist weder bloss leiblich, noch etwa bloss geistig begründet, sondern er ist ein Zustand, der Leib und Geist zugleich angeht und in der Wesenheit beider seinen Grund hat*). Doch zeigt hierüber die Erfahrung, dass das Bedürfniss und das Eintreten des Schlafes zunächst leiblich bedingt ist, und zwar zuinnerst durch das Verhältniss der Theilsysteme des Leibes gegen einander. Dieses innere Verhältniss der Theilsysteme des Leibes gegen einander, dessen bestimmter Zustand den Schlaf gibt, ist im Allgemeinen, aber doch nur innerhalb weiter Gränzen, abhangig von dem ähnlichen Verhältniss der Grundfunctionen des ganzen Erdenlebens, insofern diese solarisch und kosmisch bestimmt sind. Der Schlaf also geht aus: 1) *leiblich*, davon, dass derjenige Theil des Nervensystems, welcher mit der Aussenwelt und mit dem Geiste unmittelbar verbunden ist und wechselwirkt, seine Thätigkeit von aussen abwendet und sie in sich selbst zurückzieht, dass also die äusseren Sinne sich schliessen, und die Reflexion und Perception des Nervensystems nach seiner eigenen Mitte sich zurückwendet. Daher kommt es nun, dass während des Schlafes dieser 58.
Theil des Nervensystems, der zur äusseren Natur und zum Geiste hingewandt ist, durch die Ruhe gestärkt und gekräftigt wird, weil der Nerv im Schlaf fortwährend ernährt wird, aber seine Kraft und sein Stoff nicht durch die Wechselwirkung mit der Aussenwelt und mit dem Geiste bedeutend verwandt wird. Ein Aehnliches gilt auch von dem Muskelsystem während des Schlafs. Aus dem Vorigen ergibt sich zugleich, dass man nicht sagen kann, dass das Gangliensystem eigentlich schläft, mithin auch nicht, dass während des Schlafes das reproductive System, insonderheit auch die Ernährung, vorwaltet. Denn da das Gangliensystem der freien Einwirkung des Geistes entzogen ist, und auch nicht in unmittelbarer Beziehung zu den Beweggliedern steht, so ist sein Verhalten und seine Functionen dem Erstwesenlichen nach im Wachen und im Schlaf dieselben. Es führt sein mehr nach innen gekehrtes Leben im Wachen und Schlafen gleichmässig fort. Freilich wird durch die Functionen der Ernährung während des Schlafs mehr erübrigt, als während des Wachens, aber eigentlich ist während des Wachens das reproductive System zu einer grösseren Thätigkeit aufgefordert und gezwungen, weil es beständig durch den Verbrauch der Kräfte und Stoffe und durch die Wirksamkeit

*) Der **Schlaf** ist leiblich mitbedingt im Gegensatze des Insichselbstlebens des Nervenbaues, und zwar wiederum in einer noch innerlicheren Gegenheit des Hirns zu den Sinnnerven. **Einschlafen** ist ein Wenden nach innen, ein in sich selbst Hineinrichten. Daher werden während des Schlafes auch Aussensinnbestimmnisse nur als **innere**, als **geistsinnliche** in den Traum aufgenommen. Heft.

der Nerven auf die Bewegung angereizt und befördert wird. Sehen wir nun 2) den *Schlaf von Seiten des Geistes* an, so wird er für den Geist im gewöhnlichen Zustande dadurch herbeigebracht, dass der Leib sich dem Geiste in ihrem gegenseitigen Wechselverhältnisse zum Theil versagen muss, weil der ermüdete Leib, das erschöpfte Nervensystem, es nur sehr schwierig vermag, den Forderungen des Geistes zu innerer und äusserer Thätigkeit Genüge zu leisten. Solange aber doch noch dem Leibe disponible Nervenkraft übrig ist, solange folgt der Leib mit der äussersten Anstrengung der Kraft, bis zum letzten Zusammenraffen, dem Geiste, und erfüllt dessen Anmuthungen und Willenverfügungen, wenn der Geist dem Schlaf widersteht. Wenn aber die völlige Erschöpfung eintritt, dann unterliegt der Leib dem allgemeinen Lebengesetze, wonach er, übereinstimmig mit den allgemeinen Naturgesetzen, periodische Abwechslung des Wachens und Schlafens nothwendig erheischt. Also gilt die Nothwendigkeit des Schlafes für den Geist nur bedingterweise, denn es ist dem Geiste bis zu einer gewissen Grenze freigestellt, ob er den Leib an den Leib selbst zum Schlafe hingeben will, oder nicht. Diess erfolgt aus der gänzlichen Vereinigung des einen Theils des Nervensystems mit dem Geiste. Denn da diess einmal dem Willen des Geistes überlassen ist, so muss auch der Leib bis an die äusserste Grenze der Möglichkeit den Verfügungen des Geistes hierin folgen. Wenn also der Schlaf leiblich noch nicht nothwendig ist, wohl aber gefordert und möglich ist, so muss der Geist frei einwilligen zum Schlaf, er muss sich der noch übrigen Kräfte des Leibes freiwillig gleichsam entäussern. Uebrigens hat auch der Geist in seinem eigenen Lebengesetz den Grund und das Bedürfniss, auch für sich selbst zu leben und seine Thätigkeit vom Leibe ab und auf sich selbst zu richten. Hierin aber ist der Geist frei nach dem allgemeinen Vernunftcharakter der idealen Freiheit und nicht an die natürlichen, kosmischen Perioden gebunden. Auch wenn der Leib zum Wachen bereit und tüchtig ist, kann sich der Geist in tiefster Betrachtung in sich selbst versenken. Wenn aber einmal der Geist den schlafenden Leib ihm selbst überlassen hat, so lebt er dann rein in sich selbst. Desshalb ist zu vermuthen, aber in der empirischen Psychologie nicht zu erweisen, dass der Geist im tiefsten, ganzen Schlafe sein reinstes und feinstes Selbstleben führt. Weil aber eben dieses Selbstleben des Geistes im tiefsten Schlafe nicht in individueller, geschichtlicher Beziehung zu seinem leiblichen und menschlichen individuellen Leben auf Erden steht, so erinnert er sich auch dessen nicht mehr, wenn er beim Erwachen des Leibes wieder in die äussere Wirklichkeit hervortritt. Nur dann vermag der Geist, nach dem oben erkannten Gesetze der Erinnerung, nach dem Erwachen dessen inne zu werden, was er schlafend gedacht, empfunden und gewollt hat, wenn es und sofern es in individueller Lebenbeziehung zu diesem äusserlich wirklichen menschlichen Leben steht.

Hier begegnet uns nun auch die Lebenerscheinung des *Traumes*,

die für uns in so vielen Hinsichten noch räthselhaft ist. Der Traum ist nichts anderes, als das innere individuelle Leben des Geistes während des Schlafes, sofern sich nämlich der erwachende Geist dieses seines Schlaflebens wieder erinnert. Demnach befasst der Traum das ganze Seelenleben im Denken, Empfinden und Wollen. Je vollkommener also der Schlaf ist, je mehr in sich beruhigt und befriedigt der Leib schlafend fortlebt, und je entschiedener also auch der Geist in sich selbst eingekehrt ist, einer desto höheren Vollkommenheit des Denkens, Empfindens und Wollens ist auch sein Traum fähig. Solche Träume, die bei völlig ruhigem, ungestörtem Schlaf geträumt werden, sind wirklich der Stufe des wachenden Geistlebens angemessen, welche ein Geist als Mensch errungen hat. Es können gute und schöne Träume seyn einer guten und schönen Seele. Ja die Geisteskräfte treten im Traume des gesunden Schlafes sogar mächtiger und schöpferischer hervor, als oft nicht im Wachen, besonders die Functionen der Phantasie. Im Traume sind die unpoetischsten Geister bewunderungswürdige Dichter; daher sie denn auch behaupten, dass ihnen die Träume eingegeben seyn müssen. Da nun aber das innigste Leben des Geistes während des Schlafes in sich selbst das selbständigste ist, so erinnern wir uns gerade wohl der schönsten und vollendetsten Traumgebilde nicht, weil dieses Geistleben mit der individuellen Wirklichkeit in keinem geschichtlichen Zusammenhange steht; und daher kommt es, dass die meisten Träume, deren wir uns erinnern, etwas Unklares, Trübes, Verworrenes haben, dass auch das Licht, womit die leibliche Traumwelt beleuchtet ist, dem Tageslicht nicht gleichkommt, und die Sonne im gewöhnlichen Traume entweder gar nicht, oder höchst selten in ihrem Glanze nachgebildet wird. Diese Unvollkommenheit unserer Träume, deren wir uns am meisten erinnern, stammt auch daher, weil diese Träume in den unvollkommenen Schlafzustand fallen, wo der Leib sich selbst noch nicht ganz zum Schlaf entschieden hat, oder nicht mehr im Schlaf beharrt, das heisst, kurz nach dem Einschlafen und kurz vor dem Erwachen. Daher stammen die vielen wilden, wüsten, verworrenen Träume, welche des geistigen und gemüthlichen Bildungstandes des Träumers oft gar nicht würdig sind, worin er träumend will und thut, was er wachend, oder auch wohl träumend, verabscheut, und dessen er sich in der That zu schämen hat. Nur also, wenn es uns Menschen vergönnt wäre, uns aller unserer geistigen Traumanschauungen zu erinnern, also auch gerade der schönsten, im tiefsten Schlafe, nur dann möchte das gelten, was Mehrere, z. B. *Suabedissen* sagen: „Träume, die aus dem Herzen kommen, können dem Menschen zur Selbsterkenntniss dienen." Wollte aber der Mensch sich nach den Träumen beurtheilen, die in seine Erinnerung fallen, so würde er sich sehr Unrecht thun.

Da nun im Schlafe der Geist für sich selbst lebt, in Abgezogenheit von dem Leibe und von der Wahrnehmung der Aussenwelt, und da die

Ingebilde seiner Phantasie im Traume der Aussenwelt ähnlich sind, und das äusserlich Wahrgenommene in Erinnerung treulich nachbilden, so achtet gewöhnlich der Geist, während er träumt, die Traumbilder für äusserlich wirkliche Gestalten. Aber diese Täuschung ist zum Träumen gar nicht nothwendig, und leichtlich wird Jeder sich erinnern, dass er sich im Träumen zuweilen, ohne desshalb aufzuwachen, bewusst wurde, dass es nur ein Traum war. Da nun, wie schon vorher bemerkt wurde, die Träume um so reiner, klarer und geistiger werden, als der Schlaf gesunder und tiefer, das Selbstleben des Geistes freier ist, so können die Träume bis zur reinsten Vernunftfreiheit und Klarheit gesteigert werden. Der wissenschaftliche Denker vermag es, wie viele Beispiele es beweisen, sogar im reinen Traumleben philosophische und mathematische Speculationen fortzusetzen, neue anzuknüpfen, neues Wichtiges zu erfinden. Des Künstlers Phantasie aber schafft im Traume oft freier und schöner, als im Wachen. So erschienen, wie *Rafael* selbst erzählt, ihm seine schönsten Gestalten in voller Lebendigkeit im Schlafe; so hört der Musiker träumend die schönsten Melodien und Harmonien, an die er sich auch erwachend zum öftern erinnert*).

Hieraus erklären sich nun auch folgende Erscheinungen: erstens, dass der träumende Geist äussere Affectionen oder Angewirktnisse in den leiblichen Sinnen, welche der Leib, der noch nicht ganz schläft, in die Gesammtheit des Nervlebens aufnimmt, in seine Traumgebilde auffasst und mit freier Phantasie verarbeitet, als wären sie seine eigenen inneren Phantasiegebilde; wie z. B. wenn einer am Meere schläft und das Geräusch der periodisch anschlagenden Wellen für das Athmen eines Riesen hält und daraus einen Traum bildet, oder wenn der noch nicht vollkommen Schlafende einzelne Worte und Reden, die um ihn gesprochen werden, in seinen Traum verwebt und sie anderen Personen unterlegt. Dann erklärt sich aber auch hieraus die Erscheinung, dass der Träumende seine ganze innere Traumwelt für die äussere Sinnenwelt hält, solange er träumt, und dass er also das im Geiste abgespiegelte Bild der äusseren Sinnenwelt mit dieser Sinnenwelt selbst verwechselt. Es wurde schon oben angemerkt, dass überhaupt die Gewissheit von dem Vorhandenseyn einer äusseren Natur oder Sinnenwelt durchaus nicht aus der Erfahrung genommen ist, sondern eine übersinnliche Gewissheit ist. Merkwürdig ist es hierbei, dass diese Täuschung und Verwechselung doppelt und dreifach und gegenseitig seyn kann; z. B. man träumt, dass man erwache, und dass man das verrichte, was man erwachend zu verrichten pflegt; ferner man träumt, dass man wacht und einschläft und dann träumt**).

*) Es ist zu vermuthen, dass gerade die Träume, deren der in das Aussenleben erwachende Geist sich nicht mehr erinnert, die sinnvollsten und schönsten sind. Heft.

**) Ein merkwürdiges Beispiel erzählt Hartmann in seiner Schrift:

Man sieht hieraus, wie tief begründet die Einwendung des idealistischen Philosophen ist, wenn er behauptet, man könne gar nicht wissen, ob die Anschauungen, die wir wachende nennen, nicht überhaupt Träume seyen, und ob nicht Jeder, der so denkt, erst in eine Wirklichkeit zu erwachen habe, zum Beweise, dass die Gewissheit von dem Vorhandenseyn einer äusseren Natur keine sinnliche, sondern eine übersinnliche ist, welche nur zu erklären ist aus der Ahnung des unbedingten, unendlichen Wesens oder Gottes.

Da wir nun ferner von dem Zustande, von dem Leben und Wirken des Geistes im tiefen, ganzen Schlafe aus Erfahrung fast nichts wissen, so dürfen wir auch ohne wissenschaftliche Gründe auf dem Gebiete der blossen Erfahrung darüber gar nicht absprechen, darüber nicht entscheiden. Aber dem sinnigen Menschen drängen sich darüber viele ahnende Gedanken auf, die aber hier nicht wissenschaftlich können entwickelt werden, weil wir uns auf dem Gebiete der analystisch-empirischen Wissenschaft befinden. Es fragt sich z. B.: tritt etwa der im Tiefschlafe vom Leibe freigelassene Geist dem Geisterreiche näher? Kommen von daher die sogenannten bedeutenden Träume, deren Wirklichkeit nicht leicht Einer abläugnen wird? Oder schaut dann der Geist auf unmittelbare Weise auch in die Natur hinein, und ist daraus das oft beobachtete sogenannte *zweite Gesicht* zu erklären, wo der Schlafende in ferne Gegenden hineinsieht und genau beschaut, was dort soeben sich zuträgt, wohl auch was sich bald zutragen wird? Von diesem zweiten Gesicht sind so viele Beispiele vorhanden, dass nur Der sie läugnen kann, der überhaupt keine geschichtliche Wahrheit anerkennt. Naht sich etwa im Schlafe die stille Seele inniger der Vernunft, dem Geistwesen selbst, oder ist gar der tiefe Schlaf ein Zustand, in welchem die Gottheit selbst als Urwesen auf individuelle Weise in den endlichen Geist einwirkt, sich ihm individuell bezeigt und offenbart? Das alles haben geistreiche Denker der gebildetsten Völker geahnt, und schon diese Ahnung verdient es, als psychologische Thatsache hier angemerkt zu werden, obgleich wir uns hier alles entscheidenden Urtheils darüber gänzlich enthalten müssen.

An den Erscheinungen des Schlafes kommen noch folgende untergeordnete Bestimmungen vor:

Erstens der *theilweise, particuläre Schlaf* mit seinen merkwürdigen Erscheinungen. Der Schlaf ist oft nur theilweise: a) in Ansehung des

„Der Geist des Menschen," Wien, 1820, (S. 322.) indem er von diesen vielfachen Verwechslungen spricht. —

Hierher gehört die überaus geistreiche und tiefsinnige Erfindung des Drama: „das Leben ein Traum" von Calderon de la Barca. Wer, was hier vorgetragen worden, versteht, der wird des feinbeobachtenden, tiefeindringenden Dichters Reden von Träumen, Wachen u. s. w. würdigen können. Heft.

Verhältnisses des Nervbaues zu den Beweggliedern. Daher sehen wir gewöhnlich schon die nicht ganz ruhig Schlafenden sich öfters im Liegen bewegen. Oftmals geht dieser Zustand darin über, dass der nur theilweis Schlafende aufsteht, geht, mit geschlossenen Augen vielerlei verrichtet, ohne desshalb aufzuwachen. Bei anderen Menschen ist derjenige Theil des Nervensystems vom Muskelsystem nicht isolirt, der sich auf das Sprachvermögen bezieht. Diess gibt die Erscheinung des *Schlafredens,* welches, bei einem übrigens sehr tiefen Schlafe, stattfinden kann, wenn diese krankhafte Bestimmtheit einmal im Sprachorgan ist. Ein im Schlaf Redender pflegt nur das auszusprechen, was er selbst im Schlafe sagt; daher gibt er dem Zuhörenden immer zu rathen, indem man die Fragen und Antworten hinzudenken muss, die Anderen zukommen. Es gibt aber auch Schlafredner, die vollständig aussprechen, was sie Andere sagen lassen, doch ist dieses seltener. b) Der Schlaf ist theilweise auch in Hinsicht der Sinnglieder, wenn nämlich das innerste Nervensystem sich nicht vollkommen abzieht von dem Theilsysteme der Sinnorgane. Daher schlafen einige Menschen mit offenen Augen, andere mit offenen Ohren, so dass sie alles vernehmen, was um sie herum lautbar ist. Diese Menschen schlafen meistens sehr unruhig, besonders wenn sie am Tage, mit offenen Augen schlafen, weil sie alles, was sie um sich erblicken, in ihren Traum aufnehmen; Die aber, deren Ohr nicht gehörig isolirt ist, werden durch das geringste Geräusch beunruhigt und durch alle Reden in Phantasiethätigkeit gesetzt und bilden daraus oft die schrecklichsten Träume. Ueberhaupt ist der Zustand des ganzen, tiefsten, vollkommensten Schlafes, zumal bei Erwachsenen, sehr selten.

Zweitens, eine andere Erscheinung ist die *Schlaftrunkenheit,* die entweder vor dem Einschlafen, indem man sich dem Schlafe nicht ergeben will, oder kann, oder kurz nach dem Erwachen eintritt. Die Schlaftrunkenheit ist immer bedingt durch das noch nicht vollendet hergestellte Verhältniss der Wechselwirkung sowohl des Geistes und Leibes, als insbesondere des Nerven- und Muskelsystems; z. B. wenn der Mensch sich von dem Schlaf aufgerafft hat, gezwungen, oder aufgeschreckt durch bestimmte Begebenheiten, und die Nerven der Bewegung dienen ihm noch nicht gehörig, oder er verrichtet ganz verkehrte Bewegungen, geht links, statt rechts; auch die Nerven, welche die Sprache bedingen, thun ihren Dienst noch nicht, er nennt die Dinge mit ganz verkehrten Namen, bis dann am Ende das Erwachen vollendet ist, und jene doppelte Wechselwirkung in ihren normalen Zustand hergestellt wird. Menschen, welche naturwidrig sich zwingen, übermässig zu wachen, oder welche Tag in Nacht verkehren, und so wider die allgemeinen kosmischen Gesetze des Naturlebens freveln, sind am Ende in einer beständigen Schlaftrunkenheit, wenn sie wachen, und nicht eher können sie sich davon befreien, als bis sie den Naturgesetzen die gebührende Huldigung bringen.

5) Wir kommen nun zur Betrachtung des dritten dieser verschiedenen

Zustände, nämlich des sogenannten *Inwachens*. Von dem Zustande des Wachens sowie des Schlafens ist der Zustand des Inwachens oder, wie Einige sagen, des *Schlafwachens* wesenlich verschieden, welcher in seinen höheren Graden sowohl sinnliche als übersinnliche *Hellsicht (clairvoyance)* ist. Dieser merkwürdige, lange noch nicht sorgfältig und tief 59.
genug untersuchte Zustand tritt im gewöhnlichen Lebenzustande der Menschen dieser Erde nicht periodisch ein, wie Schlafen und Wachen, wohl aber nimmt auch er eine Periodicität an, wenn er sich weiter ausbildet. Der inwache Zustand wird entweder von der Natur selbst herbeigeführt, oder auch durch eine mit Freiheit bestimmte Handlung oder Manipulation. Die Natur versetzt den Leib in diesen Zustand meist in lebengefährlichen Krankheiten, um den Leib zu heilen und eine entscheidende Krisis hervorzubringen, in einigen wenigen Menschen aber, ohne dass eine solche Beziehung und Absicht erkennbar wäre. Die freiwillige Behandlung aber, welche diesen Zustand mitherbeiführt, ist ein regelmässiges Streichen des Leibes nach der Richtung des Nervbaues und ein gesetzmässiges Auflegen der Hände nebst mehren untergeordnet wichtigen Anwirkungen, welche in zweckmässiger Vollständigkeit beschrieben worden sind in *Wienholt's* ausführlichem Werke über den sogenannten animalischen Magnetismus, auch bei *Klüber* in seinem kurzen übersichtlichen Handbuche des Magnetismus. Da dieses Streichen Aehnlichkeit mit demjenigen hat, wodurch Eisenstäbe magnetisirt werden, und da sich bei dem inwachen Zustande auch Polarität zeigt, und da endlich *Mesmer*, der diese Kunst in neuerer Zeit zuerst ans Licht gebracht, von dem Gedanken des Erdmagnetismus ausging und zuerst das Streichen mit Magneten versuchte, so hat man diese Behandlung Magnetisiren und das Ganze des dadurch hervorgerufenen Zustandes den *animalischen Magnetismus*, auch wohl *Lebenmagnetismus* genannt. Uebrigens ist es noch nicht so allgemein bekannt, als es zu werden verdient, dass dieses Manipuliren eben so wirksam ist, wenn es ein Mensch an seinem eigenen Leibe, oder an eines anderen Menschen Leibe ausübt*).

*) Aus einem Heft über Psychologie vom Jahr 1814 setzen wir noch einige Bemerkungen Krause's über diesen Zustand hieher. — Der natürliche magnetische Schlaf stellt sich im gesunden Menschen zuerst und am ausgebildetsten in der Mondsucht dar. — Durch die Mondsucht wurde man aufmerksam, dass in dem Menschenleibe eine andere und höhere Kraft wirksam sei, weil sie allemal während des Mondscheins eintritt und eine eigene Sinnwahrnehmung besonders des Lichtes mit geschlossenen Augen statthat. Bald bemerkte man, dass dieser Zustand durchgreifende Aehnlichkeit mit dem lebenmagnetischen Hellsehen hat. Auch in der Mondsucht bemerkt man in allen Sinnwahrnehmungen und Verrichtungen eine grössere Freiheit, Schärfe und Sicherheit, gerade sowie im lebenmagnetischen Hellsehen, und schon dem vorwissen-

Der inwache Zustand selbst besteht zunächst in einer gewissen Lebenstimmung des Nervensystems, zuerst in ihm selbst, dann aber in

schaftlichen Bewusstseyn wird es klar, dass ein solcher Mensch in höheren Händen, durch höhere Naturkräfte geleitet und in höherer Sinnenanschauung aufgelebt seyn muss. Merkwürdig ist das Streben der Mondsüchtigen, sich dem Monde auf alle Weise zu nähern, wesshalb sie Forste der Dächer und Berghöhen, Bäume, u. s. w. erklettern, und sie schauen dann mit Wohlgefallen den Mond an, jedoch mit verschlossenen Augen. Allerdings hat der Mond, besonders wenn er seine volllichte, die von der Sonne so eben erregteste Seite zukehrt, merkwürdige Einflüsse auf die Erde, auf alles organische Leben, auf Erschliessen der Keime, auf Faulung, auf den zeitkreislichen Blutfluss weiblicher Thierleiber u. s. w. Merkwürdig ist besonders bei den Mondsüchtigen die richtige Schätzung ihrer eigenen Kräfte und der sichere Gebrauch derselben bis an die äusserste Grenze der Möglichkeit, eine Schätzung, welche wir übrigens in der ganzen Thierwelt finden, sofern nicht das Thier durch menschliches Abrichten in seiner Naturwesenheit und in seinem Vereinleben mit der Natur gestört ist.

Auch die scheintödliche Starrsucht ist eine hohe magnetische Krisis in schweren Krankheiten und ist oft mit dem klarsten, wachendsten Selbstbewusstseyn, innerem Sehen und Hören der Aussendinge verbunden. Ebenso die Ohnmachten und mehrartige Nervenkrämpfe, welche ebenfalls eigentlich Krisen sind, unter denen freilich oft das Leben erliegt. Auch scheint das Sterben ein lebenmagnetischer Zustand zu seyn, oder doch durch ihn hindurchzugehen; wie diess die höheren, oft gottinnigen Gesichte Sterbender, besonders unschuldreiner, liebinniger Kinder erweisen, welche nicht allemal den Tod nach sich haben, oft aber in der Nähe des Todes erfahren werden. Solche sehen, wie sie sagen, den Himmel offen. Merkwürdig ist auch, dass die Erinnerungen aus dem wachenden Leben in den Starrkrampf und überhaupt in den magnetischen Zustand mit hinübergehen und anderentheils auch beim Herausleben aus diesem Zustande da wiederangeknüpft werden, wo der wache Zustand aufhört. Das Nervenganze des Magnetiseurs (Inweckenden) wirket an das Nervenganze des Magnetisirten, und zwar gehet sichtbar und fühlbar für Beide eine Kraft aus dem Anwirkenden in den Angewirkten über, welche in höheren magnetischen Zuständen wie ein ausstrahlendes Licht erscheint. Durch Magnetisiren verliert man an Lebenkraft und theilt von seinem leiblichen Selbst mit. Die mitgetheilte grössere Nervenkraft wirkt nun auch bei dem Magnetisirten auf andere Organe des Leibes und vertreibt daraus alles Unnütze und Ueberflüssige, daher auch die mannigfaltigen Ausleerungen durch Schweiss, Thränen, u. s. w. Das ganze Nervensystem wird erregt, mit dem Gefühl erhöhter Wärme, mit Röthe des Gesichts, verbunden mit Kribbeln in den Händen und Füssen und an der Nase. Hierauf geht das dem Willen und den Beweggliedern zugewandte Nervensystem in einen schlafähnlichen Zustand über, welcher sich ebenso in dem gewöhnlichen Schlafe, oft aber auch durch krampfhafte Bewegungen zumeist der Augenlieder und des Augapfels anzeigt und einleitet. Im Fortgange dieses Schlafes werden die Augapfel mit der Sehe nach oben gewandt und mit den Augliedern fest verschlossen. Nun

seinem Verhältnisse zum Muskelsysteme und in seinem Verhältnisse zum Geiste. Folgendes sind die Haupterscheinungen des Eintritts und des Fort-

treten innere Lichterscheinungen ein, scheinbar vor den Augen, oder auch über dem Scheitel, oder hinter dem Haupte. Dann tritt eine besondere Thätigkeit des Gangliensystems hervor, und die Seele gewinnt eine Macht, den Zustand des Gangliensystems zu empfinden und zu erkennen, so dass in diesem Verhältnisse die Vereinigung der Seele mit ihrem Leibe insofern erweitert wird.

Bei Anfang der Wechselwirkung ist gut, dass Beide sich leiblich und geistig, ganzgemüthig sammeln oder gleichsam in sich zusammennehmen, und dass sich dann der Magnetisirende mit seiner Ganzkraft und mit starkem, reingutem Willen auf den Anderen richte. Das Nervensystem ist einem Baume zu vergleichen, dessen Doppelstamm das Hirn und Rückgrat, und dessen Aeste und Zweige die Nerven der Sinne und der Aussenbewegglieder (der Extremitäten) sind. Ist nun der Mensch in der gewöhnlichen Stellung, so gehen die Aeste nach verschiedenen Richtungen aus, entfernen sich von einander. Bei dem Magnetisiren muss aber das Nervensystem als ein geschlossenes Ganzes sich darstellen, anwirken und angewirkt werden, damit die Nervkraft kräftig ausströme und die anströmende desto leichter, ungetheilter und inniger aufgenommen werde. Desshalb muss der zu Magnetisirende seine Hände zusammen und zwischen die Kniee legen und insonderheit die Fingerspitzen entsprechender Finger an einander, so auch die Füsse wenigstens an einander setzen und, wenn im Bette liegend, ebenso die Fussplatten an einander setzen. In dieser Stellung erscheint der Menschleib als Ein in sich geschlossenes Ganze. Die Stellung ist dem Menschen natürlich, er nimmt sie unwillkürlich an, sobald er als ganzer Mensch wirkt, oder einer Aussenanwirkniss als ganzer Mensch gegenwirkt. So gut der Europäer, als der Hottentotte, schlägt die vereinten Hände über den Kopf zusammen, wenn er ein gegenwärtiges Unglück anschaut und fürchtet. Ebenso stimmen alle Völker in einigen Geberden der Gottinnigkeit ohne Verabredung überein, z. B. bei der Gottinnigung (dem Beten) magnetisches Zusammenlegen oder Sammfalten der Hände. So hält der das Volk segnende Hohepriester bei den Israelern noch heute die sammgelegten Hände magnetisch, wohl Viertelstunden lang, entgegen. Im Oupnekhat der Hindus ist die beim Magnetisiren wesenliche Stellung noch umständlicher und genauer beschrieben, so dass sie ein Europäer nicht nachmachen kann, weil seine Kniee zu steif sind. Ueberhaupt wird diess Sammeln und Ganzstellen des Leibes der Magnetiseur, ehe er anfängt, gleichfalls mit Nutzen beobachten. —

Krause gibt dann weiter in dem angezogenen Hefte eine phychologische Erklärung von der veränderten Sinnenthätigkeit, welche sich in dem inwachen Zustande kundgibt und welche gewöhnlich als eine Metastase und zwar bloss des Gesichtsinnes aufgefasst wird. Da Krause schon zu dieser Zeit durch seine naturphilosophischen Untersuchungen die Ueberzeugung gewonnen hatte, dass Kopf und Rumpf gegenähnlich organisirt sind, und dieser Parallelismus sich durchgängig an allen Hauptsystemen, also auch am Nervensysteme, zeigt, so nahm er folgerichtig an, ohne eine Versetzung der Sinne zu postuliren,

gangs des inwachen Zustandes, besonders dann, wenn er durch das Nervenstreichen hervorgerufen wird.

Tritt der inwache Zustand ein, so zeigt sich die schon angegebene Erweiterung der Naturanschauung auf zweifache Weise: 1) nach innen und 2) nach aussen. Nach *innen* zeigt sie sich dadurch, dass der magnetisch Schlafende seinen Leib unmittelbar durchschaut. So hat *Hufeland* einen Fall beobachtet, wo eine bejahrte Frau ihr ganzes Nervensystem wie einen hellen silbernen Baum durchschaute, ob sie gleich von Anatomie nicht die geringste Kenntniss hatte. Daher ist es auch hauptsächlich zu erklären, dass die magnetisch Schlafenden die Krankheiten ihres Leibes nach ihrem Zustande, nach Verursachung und Folge oft beurtheilen können, und da durch die innigere Vereinigung des Geistes und des Leibes auch das Gemeingefühl erhöht und verfeinert wird, also auch der sogenannte Instinct lebendiger hervortritt, so verordnen auch die Schlafenden oft, aber nicht immer, passende Heilmittel. Nach *aussen* wird die Naturanschauung erweitert und erhöht, indem der magnetisch Schlafende durch andere Theile des Nervensystems Lichtempfindungen erhält, und z. B. Geschriebenes, was auf die Herzgrube, oder auf den Magen gelegt wird, lesen kann. Ferner zeigt sich ein Schauen von Gegenständen und Begebenheiten, die nach Raum und Zeit entfernt sind. Daher geschieht es, dass sie Dinge in naher Zukunft vorauserkennen, unter der Bedingung, dass diese Begebenheiten bereits in der Natur jetzt begründet, verursacht sind, und nicht so, dass die erkannten Begebenheiten nothwendig eintreten müssten, sondern meistens als Warnung, dass man sie vermeiden soll.

Aber noch viel merkwürdiger ist die Erhöhung der reingeistigen Thätigkeit. Die Fähigkeit zu denken und zu erkennen wird freier, kräftiger, schneller, die reingeistigen Gefühle werden erhöht und gereinigt, und das Wollen erhebt sich zu höherer, reinerer Sittlichkeit, besonders die geselligen Gefühle werden feiner, zarter und inniger, sowohl die Gefühle der Liebe, als die der Abneigung. *Der Inwache schaut Andere rein wie

dass in dem inwachen Zustande das den Sinnorganen des Hauptes entsprechende Nervenganze des Leibes oder Rumpfes in eine grössere und bisweilen auch vorwaltende Thätigkeit versetzt werde, dadurch sinkt aber die Seele nicht in eine niedere Sphäre des leiblichen Organismus hinab, sie gewinnt im Gegentheil über ein wichtiges Lebensystem eine Macht, welche sie im wachen Zustande nicht besitzt. Ueberhaupt wird das Inwachen von Krause als ein Zustand aufgefasst, wodurch eine innigere, vollkommnere Vereinigung zwischen Geist und Leib in allen ihren Thätigkeiten, Functionen und Systemen hergestellt wird. Das Inwachen ist also, seiner Wesenheit nach, ein synthetischer, harmonischer Zustand des menschlichen Lebens. Freilich *gilt diess* nur von dem höheren Grade, da auch dieser Zustand, vom magnetischen Traume bis zur vollen Hellsicht, verschiedene Abstufungen hat. Anm. d. H.

sie sind, wie das Rein- und Allgemein-Menschliche in ihnen nicht zerstört wird durch die theilweise Verkehrtheit und Verderbtheit. Daher die Milde im Urtheil, daher die hohe Liebinnigkeit der Inwachen selbst gegen Sünder, Beleidiger und Feinde. Sie sind überhaupt leiblich und geistig tiefer und reiner in ihrem Urstande. Sie haben einen innigeren Abscheu wider das Böse, reinere Liebe für das Gute.* Dieser innere erhöhte leibliche und geistige Zustand wird von dem Schlafenden auf mannigfache, hier nicht weiter zu berührende Weise kund gegeben*).

Wird nun aber dieser Zustand noch höher gesteigert, so wird die Seele des inneren Nervbaues mächtig und wirkt mit Freiheit auf denselben ein. Diess geschieht nun, erstens, *theilweis*, ähnlich dem sogenannten Halbschlafe. Dann vermag der Schlafende zu reden und zu singen, anfangs stammelnd, hernach auch mit der grössten Fertigkeit und Schönheit, wobei sogar eine Potenzirung der Stimme sich oft zeigt, so dass Heisere ein völlig reines Organ haben. Ferner wird bei einigen das Feingefühl so weit ausgebildet, dass sie Redensarten der gewöhnlichen Sprache nicht über die Lippen bringen können, andere aufsuchen, oder schweigen. Oft geht auch diese Einwirkung auf die Bewegungorgane über, und der magnetisch Schlafende geht dann frei herum und verrichtet mit geschlossenen Augen mit der grössten Sicherheit alle seine sonstigen Geschäfte, und zwar, nach Aussage der Hellsehenden, nicht im Dunkeln, sondern mit bestimmten Lichtwahrnehmungen. Wenn die Natur selbst einen Leib in diesen Zustand setzt, so gibt es die schon besprochene Erscheinung des eigentlichen *Nachtwandelns*, und wenn dieses in magnetischer Beziehung zum Mondlauf oder Mondlicht steht, so ist es die *Mondsucht*. Zweitens wird aber zuweilen die *ganze* Freiheit des Geistes in seiner Wechselwirkung mit dem Leibe hergestellt; dann erwacht der Mensch vollkommen, nach innen und aussen, geht mit offenen Augen, gebraucht alle seine Sinne und ist doch im höchsten magnetischen Zustande. Die Natur hat diesen Zustand in einigen wenigen Menschen von selbst hervorgebracht, z. B. in *Apollonius von Tyana* und in *Swedenborg*, welcher leicht bei offenen Augen und in völligem Wachen in weite Ferne blickte,

*) Dass Personen von nicht ungewöhnlichen Fähigkeiten und von geringer Bildung, im inwachen Zustande, Gelehrte und Tiefdenker an Einsicht und Geistkraft übertreffen, könnte für Letztere demüthigend erscheinen. Allein erstlich muss sich Jeder selbst nach dem Zustande beurtheilen, worin er sich befindet, und an den er mit seiner Thätigkeit gewiesen ist. Sodann hat auch der intellectuale und moralische Zustand, den sich ein Mensch im Wachen erworben hat, sichtbaren Einfluss auf seinen inwachen; ist er wachend reiner und höher, so wird er im inwachen Zustande auch verhältnissmässig reiner und höher werden. So würde ein wissenschaftlich denkender und gebildeter Mensch über viele Gegenstände als Inwacher weit mehr Aufschluss geben können, als ein Unwissenschaftlicher. Heft vom Jahr 1814.

und da diese von Natur so begünstigten Menschen ihren Zustand nicht begriffen, so wurden sie in dieser Hinsicht Schwärmer*) und hielten ihn für eine unmittelbar göttliche Offenbarung, da dieser Zustand doch auch nach einem Naturgesetze sich ergibt.

In Ansehung dieser von so vielen Menschen beobachteten Thatsachen entsteht nun die Frage, was hierbei das *Wirkende* sey. Ist es eine reine Naturwirkung, oder eine reine Geisteswirkung, oder wirkt auch die Gottheit individuell dabei ein, oder finden alle drei Einwirkungen statt? Der vorsichtige wissenschaftliche Denker wird sich ohne Einsicht der Gründe aller Entscheidung hierüber enthalten. Vor allem aber muss sich auch der Psychologe hüten, seine soeben erlangte Einsicht zum unbedingten Massstabe der Erkenntniss zu machen, damit er nicht den Fehlschluss begehe, dass etwas nicht möglich sey, weil er es nicht begreift. Wer aber nicht selbst diesen Zustand beobachtet hat, dem ist die grösste Vorsicht durchaus nicht zu verdenken, um sich nicht angebliche Thatsachen für wahr aufheften zu lassen. Beobachten wir aber den magnetischen Zustand in Ansehung der *Wirkung auf den Organismus des Leibes*, so zeigt die Erfahrung, dass die Natur selbst ihn anwendet zu Heilung der Krankheiten, dass die Natur auch oft den sogenannten Scheintod über den Menschen verhängt, welcher nichts anders ist, als eine leise magnetische Krisis, welche, wie man gefunden hat, 7, 14, 21, 28 Tage, ja noch länger eingetreten ist, und aus welcher dann der Kranke auf einmal völlig gesund aufwachte. Wenn aber auch der magnetische Zustand als Heilmittel der Krankheiten sich erweist, so folgt daraus

*) Krause erklärt damit die Lehre Swedenborg's im Ganzen keineswegs als Schwärmerei. Er erkennt vielmehr darin tiefe Wahrheiten eines urgeistigen Denkers über die wichtigsten Beziehungen des Menschen zu dem Geisterreiche. Allein Swedenborg, obgleich in einem Zustande hoher Hellsicht, hat dennoch, nach Krause, wie ein Träumender, seine eigenen lebendigen Phantasiegebilde für objective Wirklichkeit gehalten und liefert zugleich den Beweis, dass vorgefasste Grundansichten, Satzungglauben, den Geist auch in diesem Zustande beherrschen, wenn er sich nicht vorher durch selbsterworbene Einsicht in die ewige Wahrheit davon befreit hat. Wie verkehrt es überhaupt ist, durch diesen Zustand Beweise für, oder gegen eine positive Religion erlangen zu wollen, könnte schon allein die Thatsache darthun, dass zu allen Zeiten, unter allen Völkern und in allen Religionen die magnetisch Hellsichtigen ihre Gesichte oder Anschauungen nach dem Grundtypus des sie beherrschenden Satzungglaubens gebildet haben. Die ewige Vernunftwahrheit steht über allen solchen Anschauungen und Eingebungen, und die zur Gewissheit gebrachte Wahrheit, welche von Gott, von seiner Wesenheit und seinem Verhältnisse zur Welt und zum Menschen ewiges Zeugniss gibt, steht über den individuellen Aussagen aller Geister, welchem Grade, oder welchem Himmel sie angehören möchten. Anm. d. H.

nicht, dass dieser Zustand selbst eine Krankheit sey. Es ist vielmehr offenbar, dass die Lebenkraft in diesem Zustande vielfach erhöht und gesteigert wird, und dass der Leib in die Sphäre höherer Gesundheit aufgenommen wird. Viele grosse Aerzte haben den Magnetismus mit dem grössten Erfolge angewandt, andere ihn als Heilmittel anerkannt, so *Hufeland, Wolfarth, Wienholt, Kieser, Hahnemann, Kerner* u. A. Von vielen ist er freilich auch verworfen worden, aber aus äusseren Gründen, ohne Selbsterfahrung. Wer die Erscheinungen selbst beobachtet und sie selbst oft mitbewirkt hat, der wird der Wahrheit nicht widerstehen können.

6) Es bliebe uns jetzt noch übrig, die drei einzeln betrachteten Zustände unter einander und zu dem ganzen Leben des Menschen zu beobachten; allein diese Betrachtung, so wichtig sie ist, überschreitet die Grenzen dieser Vorlesungen. Ich bemerke hierüber nur im Allgemeinen, dass alle diese drei Zustände auf eigenthümliche Weise wesenlich sind, und dass ein Menschengeschlecht in Hinsicht der inneren verschiedenen Lebenzustände nur dann vollendet ausgebildet ist, wenn alle drei Zustände in gleicher Vollkommenheit und im wohlgemessenen, gesunden Verhältniss zu einander entwickelt vorkommen. *Die gleichförmige Ausbildung dieser drei Zustände ist auf dieser Erde noch nicht in ihrer Blüthe. Bei dieser Ausbildung würde manches Menschwidrige und Schlechte wegfallen; der Mensch würde nicht mehr einseitig, er würde immer als Ganzmensch leben und handeln.*

Schliesslich wollen wir noch den Grund beachten, worauf der Gegensatz jener drei Lebenzustände beruht. Im Wachen, Schlafen und Inwachen sind wir mit dem Leibe und durch diesen mit der Allnatur im Wechselleben verbunden, und der Leib ist in allen dreien Mitquelle der Erkenntniss und des Gefühls, der Grund also dieser verschiedenen Zustände liegt nicht in uns, sofern wir Geister sind, sondern zunächst in unserem Verhältnisse zur Natur und zu unserem Leibe. Also ist eigentlich das Wesen, welches die Einheit unseres Leibes und Geistes knüpft und zusammenhält, der Wesengrund des Gegensatzes jener drei Zustände. Die nächst höheren Ganzen, die dabei in Anspruch kommen, sind das Geistall, als Einheit aller Geister, und das Leiball, als Einheit aller Leiber (Natur), welche aber selbst nur entgegengesetzt und vereinbar gedacht werden können als Intheile Eines höheren, ja höchsten Wesens. Gott-als-Urwesen, Grund der Vereinigung des Geistall und des leiblichen Weltall, ist auch der Grund des Gegensatzes jener Zustände und des höheren Vereinlebens des Geistes mit dem Leibe und der Natur, wie es sich in dem inwachen Zustande kund gibt.

Nunmehr haben wir das *Leben des Einzelmenschen als reinen Geistes und als Seele* gleichförmig durchbetrachtet und somit die empirische psychologische Anthropologie des Einzelmenschen vollendet. Dieses machte aber, nach unserem oben aufgestellten Gesammtplan den *ersten Haupttheil* unserer

Wissenschaft aus, und zwar den für uns zunächst wichtigeren. Desshalb ist auch dieser erste Haupttheil hier so ausführlich dargestellt worden. Aber nach dem oben im Eingange angegebnen Plane besteht die empirische Psychologie oder psychische Anthropologie aus drei Haupttheilen. Der erste betrachtet das Seelenleben des Einzelmenschen, der zweite Haupttheil ist dem gesellschaftlichen Seelenleben der Menschen gewidmet, und der dritte endlich soll die Wechselbestimmung des Seelenlebens des einzelnen Menschen und der Gesellschaft durch Wahrnehmung erforschen. Gegenwärtig wenden wir uns also zu dem *zweiten Haupttheile* der Erfahrungseelenlehre, in welchem die Hauptlehren über das Seelenleben der menschlichen Gesellschaft in kurzem Ueberblick darzustellen sind.

Zweiter Haupttheil.

Von dem Seelenleben der menschlichen Gesellschaft oder von dem geselligen Seelenleben.

Hierzu folgende *einleitende Betrachtung*. Die Menschen leben als Menschen in individueller Verbindung des geistigen, leiblichen und des menschlichen Lebens. Die innere ewige Grundlage ihrer Gesellung ist die ganze menschliche Bestimmung und zwar nach ihrem ganzen Organismus. Denn die menschliche Bestimmung ist unendlich, in keinem endlichen Zeitleben zu erschöpfen, und sogar jeder einzelne Mensch findet sich, wenn er genugsam gebildet ist, verpflichtet, für seine ganze menschliche Bestimmung thätig zu seyn. Aber dieses ist auch für ihn eine unendliche Aufgabe, und er sieht bald ein, dass er für sich allein, ohne Erziehung und Bildung durch gesellschaftliche Hülfe, ohne gesellschaftliches planmässiges Zusammenarbeiten, seiner Bestimmung nicht genugthun kann. In dieser Hinsicht kann also gesagt werden, dass die menschliche Geselligkeit auf einem Bedürfniss beruhe. Auch das ist wahr, dass das leibliche und geistige sinnliche Bedürfniss die Menschen zunächst zusammenführt und zusammenhält, aber das ist nicht wahr, dass sinnliches Bedürfniss oder überhaupt Bedürfniss ursprünglich oder allein der Grund der menschlichen Geselligkeit sey. Denn je weiter die menschliche Gesellschaft sich entwickelt, desto geistiger, desto übersinnlicher, desto unabhangiger vom gemeinen Bedürfniss wird das gesellschaftliche Band. Die Gesellschaft der Menschen hängt ferner in ihren ersten Anfängen gar nicht von der Willkühr ab, da die Menschen, als Leiber betrachtet, individuelle Glieder einer individuellen Gattung sind, da alle Leiber aller Menschen zusammengenommen Ein grosses Individuum ausmachen, das stetwerdend sich entfaltet, und da die Leiber nur in Geschlechtsgemeinschaft jetzt entstehen und nur durch gesellschaftliche Pflege erhalten und ausgebildet werden können. Dennoch aber ist dem Erstwesenlichen nach die menschliche Geselligkeit frei, weil sie sich auf ewige Ideen gründet, die der freie Geist zum Gegenstand und Zweckbegriff seines Wollens macht. So weit wir nun die menschliche Geselligkeit durch Erfahrung kennen, so beschränkt sie sich ganz auf die Menschheit dieser Erde; aber die jetzt bestehende Beschränktheit unserer Geselligkeit befugt uns durchaus ganz und gar nicht, im Allgemeinen über die Geselligkeit der Menschheit im Weltall abzusprechen, so wenig

als unsere gegenwärtige Erfahrung uns befugt, bejahend darüber das Geringste zu behaupten. Hierüber kann nur die Grundwissenschaft in ihrer Erkenntniss ewiger Wahrheiten entscheiden, wenn es überhaupt möglich ist.

Für unsere gegenwärtige Untersuchung geht uns zumeist das *Seelenleben* an. Aber eben dieses wird durch die gesellschaftlichen Verhältnisse gesteigert, bereichert und ausgebildet. Daher ist das gesellige Seelenleben ein grundbestimmender oder constitutiver Theil der Psychologie, sowohl der Psychologie überhaupt, als auch der empirischen Psychologie insbesondere, weil die Erfahrung uns ein zwar beschränktes, aber für den einzelnen Menschen noch unüberschauliches Gebiet menschlicher Gesellschaft darstellt. Wollten und könnten wir also hier der Idee unserer Wissenschaft ganz genügen, so müssten wir nun das Seelenleben der menschlichen Gesellschaft ebenso ausführlich betrachten, als im ersten Haupttheile das Seelenleben des Einzelmenschen betrachtet worden ist. Wir müssen uns aber hier auf eine kurze Uebersicht beschränken, wenn schon eine mehr organische Darstellung davon hier versprochen werden kann, als in irgend einem der bisherigen psychologischen Lehrbücher zu finden ist. Ueberhaupt muss bemerkt werden, dass erst seit einigen Jahrzehnten einige wenige Psychologen das gesellschaftliche Seelenleben in den Kreis ihrer Darstellung aufgenommen haben. Aber auf eine rein empirisch-thatsachliche, bloss geschichtliche Behandlung dieses Gegenstandes dürfen wir uns hier nicht ganz beschränken, und zwar aus folgenden Gründen. Zunächst, weil der Organismus der menschlichen Geselligkeit auf dem Organismus der menschlichen Ideen beruht, die, wie die Geschichte selbst zeigt, nur erst nach und nach und zwar stufenweis, in Geist und Gemüth und Willen der Menschen eintreten, und auch erst dann stufenweise ins Leben gesetzt werden. Diese Ideen der menschlichen Geselligkeit und ihre bestimmten Arten und Kreise werden aber von den Menschen eher geahnt, ehe sie grundwissenschaftlich, philosophisch erkannt, und ehe sie wissenschaftlich in Ideale, in Urbilder ausgestaltet werden. Aber auch dieses ist ja selbst eine geschichtliche Thatsache, sowie auch jenes, dass sich die Ausbildung der menschlichen Geselligkeit genau nach der Ausbildung der jedesmaligen Erkenntniss der gesellschaftlichen Ideen und Ideale richtet und bemisst, und in der Wirklichkeit parallel damit fortschreitet. Wenn z. B. die Idee der reinen Menschlichkeit und die Idee der Einen in einen Organismus gesellschaftlich vereinten Menschheit unter den Menschen noch nicht geahnet, geschweige erkannt wird, so ist auch das gesellschaftliche Streben der Menschen noch nicht rein menschlich, es ist noch zum Theil widermenschlich, menschheitwidrig, und es kann sich auch gar nicht mit Bewusstseyn auf die Herstellung der Menschlichkeit und der geselligen Menschheit richten. Zugleich ist hiebei auch ferner offenbar, dass der wirkliche Zustand der menschlichen Gesellschaft im Ganzen und nach

allen einzelnen Gesellschaften insonderheit nur durch die Ideen und Ideale verstanden und nur nach Ideen und Idealen gewürdigt werden kann und soll.

Desshalb wird dieser zweite Haupttheil in dieser kurzen Darstellung aus *drei Lehrstücken* bestehen:

Das erste Lehrstück wird enthalten eine kurze Entwicklung der Idee der menschlichen Geselligkeit und der obersten in selbiger enthaltenen gesellschaftlichen Ideen.

Das zweite Lehrstück wird eine geschichtliche Darstellung seyn der menschlichen Geselligkeit dieser Erde im Ganzen und nach allen besonderen gesellschaftlichen Vereinen.

Das dritte Lehrstück endlich wird enthalten eine kurze Würdigung des geschichtlich gegebenen Zustandes der menschlichen Geselligkeit auf dieser Erde, nach den entsprechenden, im ersten Lehrstück darzustellenden Ideen.

Erstes Lehrstück: Entwicklung der Idee und des Ideales der menschlichen Geselligkeit.

Was ich hier kurz erklären werde, habe ich ausführlich entwickelt in der Schrift *„Urbild der Menschheit“*, 1812, in welcher Schrift zu allererst eine Darstellung der menschlichen Geselligkeit als Eines organischen Ganzen zu finden ist.

Erstens. Die Grundidee der ganzen menschlichen Geselligkeit auf Erden ist diese: dass alle Menschen für die ganze menschliche Bestimmung in Ein gesellschaftliches Einzelwesen, in Ein grosses Individuum, wie in Einen grössten Menschen auf Erden vereint seyen und leben. Die Auffassung und das Verständniss dieser Idee ist durch alle unsere bisherigen Betrachtungen vorbereitet, die Idee aller untergeordneten, theilweisen menschlichen Gesellschaften sind in und unter dieser Grundidee der Einen geselligen Menschheit enthalten. Diese besonderen Ideen der menschlichen Gesellschaft werden in der rein philosophischen Wissenschaft davon in absteigender Ordnung, synthetisch, abgeleitet und bestimmt; hier aber, wo bloss an diese Idee erinnert und die Ahnung derselben erweckt werden soll, gehen wir einen umgekehrten, analytischen, Gang, indem wir vom Einzelmenschen stufenweis zu immer höheren menschlichen Persönlichkeiten, moralischen Personen oder Gesellschaften, aufsteigen.

Zweitens. Die Eine menschliche Geselligkeit enthält in sich den Gliedbau der besonderen Gesellschaften, nach folgenden beiden Haupteintheilgründen; dem *ersten*: ob die Gesellschaft eine der Menschheit *innere* ist, oder ein *äusseres* Vereinleben, oder eine aus beiden vereinigte Geselligkeit; dann aber auch nach dem *zweiten* Eintheilgrunde: ob sich die einzelnen Menschen als ganze Menschen mit ihrer ganzen Persönlichkeit gesellschaftlich verbinden, oder ob sie sich nur vereinen zu gesellschaftlicher Herstellung eines bestimmten Werkes, das ist, zu Erreichung eines in

der ganzen menschlichen Bestimmung mitenthaltenen Vernunftzweckes. Nach diesem zweiten Eintheilgrunde sind die menschlichen Gesellschaften entweder *Grundgesellschaften*, oder *werkthätige Gesellschaften*, oder endlich beides zugleich, wenn die vereinten Personen selbst das Werk sind, z. B. die gesellige Verbindung für Erziehung.

Drittens. Wir gehen also hier von den *inneren Grundgesellschaften* aus. Diese sind: *Familie, Freundschaft, freie Geselligkeit, Ortgenossenschaft, Stamm, Volk, Völkerverein, Verein der Völkervereine* und endlich *Menschheit der ganzen Erde.*

1) Die Idee der *Familie* oder des *Ehethums.* Diese gesellschaftliche Idee gründet sich auf die Idee der Ehe. Die Idee aber der reinen, ganzen Ehe ist folgende: Die Ehe ist der ganzwesenliche, bleibende Lebenverein Eines Mannes und Eines Weibes in Eine selbstständige höhere Person. Die Ehe ist ebenso leiblicher Lebenverein als geistiger, als menschlicher Lebenverein, und zwar zuerst Verein des ganzen Lebens für die ganze menschliche Bestimmung. Denn dem zufolge, was oben im Besonderen gezeigt wurde, sind Mann und Weib dabei als Wesen von gleicher Stufe, von gleicher Würde, von gleichen Rechten und gleichen Pflichten vereint; also ist die Ehegesellschaft des Mannes und des Weibes ein Verein der Coordination, nicht der Subordination. Solch ein Verein von Mann und Weib als ganzen Menschen, für die ganze menschliche Bestimmung, für die ganze Lebendauer kann nur auf freie Achtung und Liebe sich gründen und nur in freier Liebe und unter Voraussetzung derselben kann er bestehen und auf würdige Weise vollführt werden. Mithin findet, der Idee der Ehe nach, nicht ein rechtlicher Zwang statt, in die Ehe zu treten, oder nicht, oder in der Ehe zu bleiben, oder sie aufzulösen. Aber die alleinwesenliche, besondere Bestimmung der Ehe ist Erzeugung und Erziehung der Kinder, welche Kinder mithin, als zur sittlichen Freiheit durch Erziehung in Liebe zu entwickelnde, mit den Eltern gleich würdige Vernunftpersonen in die Gesellschaft der Eltern eintreten. Gehülfen des Familienlebens und Familienfreunde schliessen sich dann wesenlich dieser Doppelgesellschaft an und verbinden zugleich die Vermählten mit der übrigen Gesellschaft. Und indem Kinder verschiedener Familien, sich vermählend, neue Familien stiften, entstehen Familienverwandtschaften oder in verschiedenen Stufen verwandte Familien, welche, in absteigender Folge betrachtet, sogenannte Geschlechter oder Familien im höherem Verstande ausmachen.

2) Die *Freundschaft* ist ebenfalls eine ganzwesenliche Vereinigung der reinen, freien Liebe, welche aber, unabhangig von der Geschlechtverschiedenheit, sich vielmehr gründet auf die entgegenstehende, gegenähnliche Verschiedenheit des Charakters, des Temperaments, der Anlagen und der Bestrebungen. Also wird Freundschaft von der Ehe miteingeschlossen, sie fordert aber, sofern sie Menschen verschiedenen Geschlechts verbindet, nicht die Ehe und kann auch ohne Ehe bestehen. Die Freund-

schaft verbindet ferner zwei, drei, wohl auch mehrere Menschen in Einem Bunde. Jede dreigliedige Freundschaft enthält drei zweigliedige Freundschaften, jede Freundschaft von vier Menschen enthält sechs zweigliedige und vier dreigliedige Freundschaften, und so ferner mit wachsendem Reichthum der Verhältnisse.

3) Die Idee der *freien* Geselligkeit oder der *reinmenschlichen Geselligkeit* ist die Idee des freien Umgangs der Menschen, als freier individueller Personen, worin sie einander ihre Eigenthümlichkeit zur Anschauung bringen, und wobei sie sich auf menschheitwürdige Weise einander unterhalten, indem irgend ein Gemeinsames, der Menschheit Würdiges sie beschäftigt. Die Freigeselligkeit beruht auf der allgemeinen rein menschlichen Achtung und auf der allgemeinen Liebe für fremde Individualität.

4) Die nächsthöhere Grundgesellschaft oder gesellschaftliche Persönlichkeit ist die der *Ortgenossenschaft*, des Ortthums oder des gemeinsamen Wohnorts. Sie umfasst als nächstuntergeordnete Glieder: die Familienverwandtschaften, die Familien und alle Einzelne als Einzelne. Alle diese untergeordneten Personen und einzelnen Menschen sollen nun innerhalb der äusseren Einheit des Ortes gesellschaftlich bestrebt seyn für die zeitliche Verwirklichung der ganzen menschlichen Bestimmung, als wären sie in Einem Menschen Ein Leib und Eine Seele.

5) Demnächst folgt die Idee des *Stammes* oder Stammvereines. Der Stamm enthält wiederum zunächst den Ortverein in sich und entfaltet in der Einheit eines umfassenden Wohnortes den Gegensatz des Stadtlebens und des Landlebens und des Vereinlebens aus beiden. Auch der Stamm soll wie Ein Mensch gleichförmig und harmonisch die ganze menschliche Bestimmung gesellschaftlich erfüllen.

6) Der wesenliche Gesellschaftsverein mehrerer Stämme ist ein *Volk*. Die Idee des Volkes ist: dass die in ihm verbundenen, in einer höheren Gemeinsamkeit der Abstammung vereinten Stämme wie Ein Mensch sich in die eigenlebliche Verwirklichung der ganzen menschlichen Bestimmung vertheilen, dazu gesellschaftlich zusammenwirken nach Einem gemeinsamen Plan; Einheit der Sprache, zuhöchst als einer aus den entgegengesetzten eigenthümlichen Stammsprachen in schöner Mitte gebildeten Volksprache, während dessen die Stammsprachen als Mundarten bestehen, dann Natureinheit des Landes als gemeinsamen Vaterlandes, gemeinsame Grundüberzeugung, Grundanlage und Bestrebung und die daraus sich ergebenden eigenguten und eigenschönen Sitten, Gebräuche und Einrichtungen, alles diess sind besondere, in der Idee des Volkes enthaltene Theilideen.

7) Der gesellschaftlich ganzwesenliche Verein selbstständiger freien Völker in die nächst höhere Persönlichkeit ist der *Völkerverein* oder das Völkerthum, der Verein mehrerer Völker in Ein grosses Vereinvolk. Man kann diesen Verein auch wohl Völkerehe nennen, jedoch befasst er auch die Freundschaft und die freie Geselligkeit der vereinten Völker. Die

Völkervereine sind zugeich mitbestimmt durch die organische Austheilung und Bildung des Erdlandes, welche oben im Allgemeinen geschildert worden ist. In der Idee des Völkervereins ist aber auch enthalten die Idee eines gemeinsamen Naturgebildes, als eines höheren Völkervaterlandes, dann einer gemeinsamen Vereinsprache, während die besonderen Volksprachen eines jeden besonderen Volkes fortbestehen, und von allen vereinten Völkern wechselseits verstanden werden, dann die Idee einer gemeinsamen Grundüberzeugung, gemeinsamer Bestrebung, Sitten, Gebräuche und Einrichtungen.

8) Aber auch die Völkervereine sind bestimmt, sich in eine noch höhere Person zu vereinen, in *Völkervereine zweiter Stufe*, und diese Stufung wiederholt sich aufwärts so oft, bis dadurch die drei Hauptheile eines Erdlandes die drei obersten Völkervereine in sich beschliessen; z. B. auf unserer Erde in der Menschheit des Alterdlandes: Asiens, Afrika's und Europa's; dann in der Menschheit des Neuerdlandes oder Amerika's: Nord- und Süd-Amerika's und Westindiens; oder endlich in der Menschheit Australiens oder des Vereinerdlandes. Und diese drei obersten Völkervereine sollen dann noch vereint werden und vereint leben als die Eine ganze und vereinganze *Menschheit des ganzen Himmelskörpers*, der ganzen Erde, welche wie Ein Mensch, in den Stufengliedbau aller ihrer obenerwähnten untergeordneten Grundgesellschaften ausgebildet, die ganze menschliche Bestimmung in Wahrheit, Güte und Schönheit, in Frieden, Liebe und im Liebeverein, mit Gottes Hülfe, auf eine gottähnliche, im ganzen Weltall einmalige und einzige Weise, vollwesenlich, vollendet darleben soll und kann. Die Menschheit des ganzen Himmelskörpers ist also die höchste Grundperson oder die höchste moralische Person, mit der alle andere besondere menschliche Individualität in Einer Individualität untergeordnet verbunden seyn soll, und durch welche oberste Person auch alle untergeordneten gesellschaftlichen Vereine der Menschen bestimmt und geordnet werden sollen.

Diess nun ist die Stufenfolge der inneren Grundgesellschaften einer Menschheit, rein der Idee nach, welche hier als wahr behauptet wird, vor aller geschichtlichen Betrachtung und unabhangig davon, ob die Menschheit dieser Erde in Darstellung dieses Organismus der Geselligkeit schon ihre Reife erlangt hat, oder nicht.

Viertens. Betrachten wir nun ebenso die inneren *werkthätigen Vereine* oder Gesellschaften der Menschen innerhalb der Menschheit. Das von allen einzelnen Menschen und von allen menschlichen Grundgesellschaften darzustellende Lebenwerk ist die ganze menschliche Bestimmung *nach dem* ganzen Organismus der untergeordneten und nebengeordneten Vernunftzwecke. Dieses Eine Werk des ganzen Lebens nun befasst sowohl die *Vernunftformen,* die Grundformen aller vernünftigen Wirksamkeit, als auch den *Vernunftgehalt*, den sachlichen Inhalt der ganzen menschlichen Bestimmung und aller ihrer Theile. Die *Eine* Vernunftform enthält folgende

besondere Formen: Sittlichkeit und Tugend, Gerechtigkeit, innere Gottinnigkeit oder Religiosität und Schönheit. Aber der objective Gehalt des Werkes des Lebens ist: Wissenschaft und Kunst, jede selbständig und beide im wechselseitigen harmonischen Vereine. Hieraus ergibt sich nun folgende Reihe der werkthätigen Vereine oder der Werkvereine der Menschen:

1) Der Verein für Sittlichkeit und Tugend oder *Tugendbund.* Es ist grundwesenlich, dass die Menschen sich für die Erlangung, Erhaltung und Ausbildung der reinen Sittlichkeit vereinen, weil, wie oben gezeigt wurde, die sittliche Freiheit selbst erst durch freie Kräfte gebraucht und zugleich auch durch die Erziehung und Bildung von den heranwachsenden Menschen gewonnen werden kann. Der Tugendbund aber ist selbst in seiner ganzen Einrichtung und Wirksamkeit der sittlichen Freiheit gemäss, sie weckend, schonend und bildend durch rein vernunftgemässe Mittel.

2) Der Bund für das Recht, der *Rechtbund*, d. i. der *Staat.* Folgendes ist die Idee des Rechtes und des Rechtbundes. Das Leben des Einzelmenschen und aller menschlichen Vereine steht unter einem organischen Ganzen von Bedingnissen, welche in dem Leben Gottes als Urwesens und als der allwaltenden Vorsehung, theils aber auch in dem Leben der Natur, des Geistes und der Menschheit selbst enthalten sind. Ein Theil nun dieser Bedingungen des wesengemässen Menschheitlebens hangt von der Freiheit der Vernunftwesen, also auch zum Theil von der menschlichen Freiheit, ab, theils von der Freiheit der einzelnen Menschen, theils der Familien, Stämme, Völker und zuhöchst der ganzen Menschheit. Dieses organische Ganze der von der Freiheit abhangigen zeitlichen Bedingungen des wesengemässen oder vernünftigen Lebens macht das Eine Recht aus, und derjenige Theil des Rechtes, welcher das Ganze der zeitlichen freien Bedingnisse des wesengemässen Lebens der Menschheit enthält, ist das Eine Recht der Menschheit, das Menschheitrecht, in welchem untergeordnet das Recht aller untergeordneten gesellschaftlichen Personen in der Menschheit enthalten ist, also das Recht der Völkervereine, der Völker, Stämme, Ortschaften, der Freundschaften, der Familien und jedes einzelnen Menschen. Daher ist in und durch das Eine Menschheitrecht ein jedes untergeordnete Recht aller untergeordneten Personen organisch zu bestimmen, zu unterst das Recht jedes einzelnen Menschen. Da nun das Recht nur gesellschaftlich kann hergestellt werden, weil die Vernunftwesen im gesellschaftlichen Vereine leben und wirken, so findet selbst hierauf wieder ein Recht statt, d. i. das Recht, sich gesellschaftlich zur Herstellung des Rechtes zu vereinigen und gesellschaftlich dafür zu wirken, also das Recht, den Staat zu gründen. In dieser Idee des Rechtes der Menschheit ergibt sich, dass also auch das gesellschaftliche Rechtleben, der Staat, der Idee nach auf Erden Einer ist, der *Menschheitstaat* oder *Erdstaat*, und dass die Bestimmung der Menschheit es fordert, dass ihr Einer Staat in und unter sich enthalte: die *Völkerver-*

einstaaten, die *Volkstaaten*, *Stammstaaten*, *Ortstaaten* oder Ortverfassungen, dann alle *Familienstaaten*, und, wie man füglich sagen kann, auch den Staat jedes einzelnen Menschen, d. i. auch das *individuelle Rechtleben eines jeden Einzelnen*. Nach dieser ganz umfassenden Idee des Rechtes ist das Recht und der Staat zum ersten Male von mir dargestellt worden in dem „*Abrisse des Systems der Rechtslehre*", im Jahre 1828.

3) Hieran schliesst sich die Idee des *Religionvereines* oder des gesellschaftlichen Vereines für die innere Gottinnigkeit und Gottähnlichkeit des einzelnen Menschen und aller menschlichen Gesellschaften, oder mit anderen Worten: für Frömmigkeit im Geist, Gemüth und Leben, für die innere Religiosität von Seiten des Menschen selbst. Die innere Gottähnlichkeit aber besteht in dem gottähnlichen Erkennen, also zuhöchst in der Ausbildung der Wissenschaft, dann in der Gottähnlichkeit des Empfindens oder des Herzens, und dann in der Gottähnlichkeit des reinen Wollens des Guten und des ganzen Lebens. Also durchgängige innere Uebereinstimmung mit Gott ist der Zweck der gesellschaftlichen Bestrebung des Religionvereines der Menschen unter sich.

4) Zunächst schliesst sich hieran der gesellschaftliche Verein für die Schönheit oder der *Schönheitbund*. Die Schönheit ist reine Gottähnlichkeit des Lebens als solche und aller Gebilde des Lebens nach Form und Inhalt. Auch die unendliche Idee der Schönheit, dass sie erkannt und dass sie an und in dem ganzen Menschheitleben wirklich werde, erfordert eigenen und zwar auch geselligen Fleiss. Die praktische Aufgabe des Schönheitbundes ist mithin: für die Herstellung, Erhaltung und Vollendung der Lebenschönheit zu wirken, zu wachen und zu walten, aufdass das ganze Leben der Menschheit nach dem Urbilde der Schönheit gebildet und vollendet werde.

Diess nun sind die gesellschaftlichen Vereine für die Grundformen des Lebens. Aber der innere *Werkbund* oder werkthätige Verein für das Werk der Menschheit und für alle darin enthaltenen Werke insonderheit steht den Vereinen für die Grundformen des Lebens gegenüber. An sich ist der werkthätige Verein der Menschheit Einer; seine Aufgabe ist: den Organismus der Grundwerke der Menschheit herzustellen. In dieser gesellschaftlichen Bestrebung aber sind folgende untergeordnete Vereine enthalten:

1) Der *Wissenschaftverein* oder der Wissenschaftbund. Er ist das gesellschaftlich wohlgeordnete Streben der Menschheit, das menschliche Erkennen und Denken organisch zu vollenden und innerhalb des Ganzen des menschlichen Erkennens und Denkens, welches auch das vernunftgemässe Glauben, Meinen und Vermuthen befasst, ist der Wissenschaftverein bestrebt, als die reinste Frucht gleichsam an dem Baum der Erkenntniss, oder ohne Bild, als das innerste organische Ganze, die Wissenschaft zu gestalten, als das gesetzmässig stufenweis fortschreitende und

in der Tiefe vollendete Erkennen. Daher wird in der Idee der geselligen Menschheit ewig gefordert, dass alle aufsteigenden Grundgesellschaften zugleich gesellschaftlich für Ausbildung der Erkenntniss wirken, also untergeordnete Wissenschaftvereine bilden, so die Familien, die Freunde, die Ortgenossenschaften, Stämme und Völker, der Idee nach bis herauf zur ganzen Menschheit der Erde.

2) Der werkthätige Verein der Menschheit befasst ferner den *Kunstbund* oder den Verein für die Eine und ganze Kunst, also für die schöne und die nützliche und die aus beiden vereinte nützlichschöne und schönnützliche Kunst. Der Kunstbund ist auf völlig ähnliche Weise zu organisiren, als der Wissenschaftbund, denn beide entsprechen sich in den Theilen ihres eigenthümlichen Werkes. Dann aber sind beide, der Wissenschaftverein und der Kunstverein, selbst wiederum gesellschaftlich zu vereinen:

3) In den *Vereinbund für Wissenschaft und Kunst*. Dieser Verein erstrebt ebenso die Kunstwissenschaft für den Künstler, als von der anderen Seite die Wissenschaftkunst für den Wissenschaftbildner. Der Vereinbund für Wissenschaft und Kunst bezieht die Wissenschaft auf die Idee der Kunst und bildet sie aus in parallelem Fortschreiten mit der Kunst, und ebenso bezieht und würdigt er die Kunst nach der Idee der Wissenschaft und fördert die Ausbildung der Kunst in parallelem Fortschreiten mit der wissenschaftlichen Theorie, so dass Wissenschaft und Kunst im innigen geschwisterlichen Verein weitergebildet und vollendet werden.

Fünftens. Die Geselligkeit für die Grundformen des Lebens und für die Grundwerke des Lebens ist selbst zu vereinigen in Eine höhere organische gesellschaftliche Bestrebung. Sie befasst vornehmlich die *selbstwerkthätige Geselligkeit*, wo der Mensch, die Person selbst das Werk ist, das ist die Geselligkeit für die ganze Menschenbildung und Menschheitbildung, worin die Kunst und die Wissenschaft, den Menschen gesetzmässig zu bilden, erforscht und gefördert wird. Darin ist wiederum enthalten die gesellschaftliche Wirksamkeit für die *Erziehung*.

Diess sind die Ideen der inneren Geselligkeit in der Menschheit selbst. Jetzt folgt:

Sechstens, die Betrachtung der *äusseren gesellschaftlichen Verhältnisse* oder des äusseren Lebensvereines der Menschheit in ihrer Beziehung zur Natur, zu dem ganzen Geisterreiche, zu der Menschheit höherer Gestirnsysteme und des Weltalls, zuhöchst aber in ihrem Verhältnisse des Vereinlebens mit Gott als Urwesen. Die Grundwissenschaft lehrt, dass Gott als Urwesen auch eigenleblich einwirkt in Natur, Vernunft und Menschheit, dass also auch der einzelne Mensch und die ganze Menschheit bestimmt sind, individuelle Offenbarungen Gottes in sich aufzunehmen und mit Gott, als dem Urwesen, als der weisen, liebenden Vorsehung, in das Verhältniss individuellen Verein-

lebens gesetzt zu werden. Was wir hierüber auf dem ganzen Wege unserer Betrachtung gefunden haben, das kann die Ahnung dieser innigen Verhältnisse der Menschheit zu Natur, Vernunft und Gott hervorrufen und sie dem forschenden, gemüthinnigen Geiste werth machen, in wissenschaftlicher Tiefe aber können hier diese Ideen nicht entfaltet werden, und besonders in Ansehung ihrer beziehe ich mich auf die Eingangs erwähnte Schrift: „*Urbild der Menschheit.*“

Die innere und äussere menschliche Geselligkeit sind selbst vereinzubilden in Ein organisches Ganzes, nach allen ihren entsprechenden Gliedern, in Eine gesellschaftliche Bestrebung. Aber diese Vereinigung der gesammten menschlichen Geselligkeit in Ein organisches Ganzes setzt,

Siebentens, noch einen Gesellschaftverein voraus: die gesellschaftliche Bestrebung, das *Rein-Menschliche* im Einzelmenschen zur Erkenntniss und zur Ausbildung zu bringen und dann alle untergeordneten gesellschaftlichen Aufgaben im Geiste der reinen Menschlichkeit zu erkennen und zu bilden. Man hat die Idee der reinen Menschlichkeit oder der Urwesenheit des Menschen unklar mit dem Worte *Humanität* bezeichnet. Der gesellschaftliche Verein nun, dessen vernünftiger Zweck reine Menschlichkeit oder urwesenlich vollendete Menschlichkeit ist, kann daher der *Urlebenbund* oder Urlebenverein der Menschheit genannt werden. Alle untergeordneten Personen in der Menschheit sollen gesellschaftlich für die urwesenliche, reinmenschliche Bildung wirken, und diese Bestrebung nach reinmenschlicher Bildung wird durch keine einzige der besonderen Gesellschaftvereine noch durch alle zusammengenommen ersetzt oder überflüssig gemacht, sondern vielmehr das Gelingen aller besonderen menschlichen Bestrebungen setzt schon die reinmenschliche Bildung voraus, und überhaupt die Vollendung jedes besonderen Theils der menschlichen Bestimmung hangt nothwendig ab von der reinen und allgemeinen menschlichen Gesinnung und Bildung.

Achtens. So erheben wir uns endlich zu der ganzen, schon Eingangs erwähnten, Idee der Vereinigung aller Menschen desselben Himmelwohnortes für das Eine und für das gesammte Leben der Menschheit, wonach alle auf Einem Himmelwohnorte lebenden Menschen bestimmt sind, sich in Eine grösste Person zu vereinigen, als Ein grosser Mensch zu leben und den ganzen Organismus der menschlichen Bestimmung zu verwirklichen. Es soll also die Menschheit ihre Bestimmung verwirklichen als Eine und für das ganze Leben der Menschheit, als Ein *Menschheitbund*, und in dieser Einheit der gesellschaftlichen Verbindung sollen dann auch alle inneren und äusseren Gesellschaften organisch vollendet und in vollkommener Harmonie gegen einander durchgebildet werden. Diese Idee der Menschheit, als Eines wahrhaft persönlichen Lebenvereines, habe ich als Ergebniss meines Wissenschaftsystemes seit 1808 in verschiedenen Schriften ausgesprochen und zugleich ihre Ausführbarkeit und den bereits jetzt wirklichen geschichtlichen Anfang davon nachgewiesen. Jeder

einzelne Mensch kann und soll sein Leben gemäss dieser Idee führen, wenn auch dieser Verein um ihn noch nicht geschlossen ist, und von der Gesinnung und dem Bestreben der Einzelnen verbreitet sich dann gesellig dieses Streben über Freunde, Familien, Ortschaften, Stämme und Völker.

Diess ist nur eine kurze Erinnerung an den Organismus aller gesellschaftlichen Ideen, vor und über aller Geschichtskenntniss; von welchen Ideen hier gar nicht behauptet wird, dass sie auf Erden schon vollkommen verwirklicht wären, wohl aber dass sie auch auf Erden zu rechter Zeit verwirklicht werden können und sollen. Sowie diese Ideen nicht durch Erfahrungerkenntniss gefunden worden sind, so können sie auch durch keine Erfahrung widerlegt werden; ihre Unmöglichkeit müsste aus ewigen Gründen philosophisch bewiesen werden.

Zweites Lehrstück. Betrachten wir nun, unserem Plane gemäss, *die in der Erfahrung gegebene menschliche Geselligkeit auf Erden in ihrem Entstehen und Werden und in ihrem gegenwärtigen Zustande.*

Hierbei ist zu vergleichen: *Meiners* „Grundriss der Geschichte der Menschheit,“ zweite Ausgabe 1793, als ein bis jetzt einziges, gedrängtes, aber ziemlich gleichförmiges, rein geschichtliches Gemälde, und zwar aus den Quellen, d. i. aus den Geschichtschreibern und Reisebeschreibern genommen; mehre tausend Schriften sind darin überall auf das genauste revidirt. Freilich müsste diess Gemälde nun nach den letzten vierzig inhaltreichen Jahren von Jemand fortgesetzt werden. Hier fasse ich die vorhabende Schilderung weiter in eine Reihe von Sätzen zusammen.

Erstens. Ueber den Ursprung, die erste Ausbreitung und die erste Entwicklung des Menschengeschlechts dieser Erde lässt uns die urkundliche Geschichte im Dunkeln. Denn soweit die vorhandenen Quellen bis jetzt durchforscht sind, geht die urkundliche Geschichte von jetzt noch nicht 6000 Jahr zurück. Indessen weisen die ältesten Völkersagen und die ältesten Nachrichten auf die Völker der südlichen Seite der Hochebenen Asiens, als auf die ältesten und am frühesten gebildeten, hin. Vielleicht aber sind die Urvölker Afrika's ebenso alt, als die von Asien, sowie das Festland von Afrika wohl ebenso alt seyn möchte, als das von Asien. Jetzt ist die Anzahl der Menschen auf Erden noch unter 1000 Millionen, und ihre Vertheilung in Völker, sowie ihre Ausbreitung über die Erde ist noch gar nicht gleichförmig. Auch zeigen sich die Völker dieser Erde von sehr verschiedener Ausbildung, der Art und Stufe nach, an leiblicher und geistlicher Bildung, und die Völker sind bis jetzt mit einander verbunden nur nach Massgabe der Art und Stufe ihrer errungenen Bildung. Je weiter die Völker in der menschlichen Bildung zurückstehen, desto mehr stehen sie allein, isolirt, und sind zunächst nur durch den Krieg mit einander in Verkehr. Auch trennen sich die Völker der Erde in mehr als hundert Sprachen und in mehre tausend Mundarten, welche zwar alle in wenige Hauptsprachstämme zusammenkommen, aber sich doch auf Einen gemeinsamen geschichtlichen Ursprung durchaus nicht zurückführen lassen.

Zweitens. Soweit die Geschichte zurückweist, sehen wir die Menschen schon in innerer Geselligkeit verbunden. Der Geschlechtverein, der erst nach und nach bei höherer Bildung zur eigentlichen Ehe wird, und die Liebe, die Aeltern und Kinder verbindet, sind selbst eine geschichtliche Grundbedingung für die Fortpflanzung der Menschheit; und von der Geschlechtgesellschaft erhebt sich die Menschheit stufenweis in der Geschichte zu allen übrigen Grundgesellschaften. Auch die Anfänge aller werkthätigen Geselligkeit werden zuerst in Familienvereinen gemacht, und nachdem sie zuerst in der Familie gepflegt sind, gehen sie von da aus und gewinnen freie Selbständigkeit. Was die äussere Lebenvereinigung der Menschen anbetrifft, so kann die mit der Natur überhaupt nicht fehlen, weil sie Bedingniss des leiblichen Bestehens ist. Aber nur nach und nach sehen wir geschichtlich die Menschen zur Naturinnigkeit sich erheben, zu wahrer Naturerkenntniss gelangen und selbst zu vernünftiger Wirksamkeit in der Natur und geselliger Vereinwirksamkeit mit der Natur sich vereinen.

Drittens. Betrachten wir nun zunächst geschichtphilosophisch die Entfaltung der inneren Grundgesellschaften der Menschheit.

1) Die *Ehe* und die *Familie* zeigt sich auf Erden auf den verschiedensten Stufen der Entwicklung; zuerst bloss gegründet auf den Naturtrieb des Geschlechtvereins und auf das äussere Bedürfniss des Zusammenlebens. Doch sehen wir das Ehethum schon in mehren Völkern heraufgebildet bis zu der eingemahligen Geschlechtverbindung, zur ausschliessenden Monogamie. Die Geschichte aber zeigt, dass eben in dem Masse, als sich unter den Völkern das Geschlechtverhältniss der Idee der Ehe nähert, auch unter ihnen alles übrige Menschliche gedeihet, desshalb weil die Ausbildung des ganzen Familienlebens sich nur auf die menschheitwürdige Ehe gründen kann. Aber wir sehen doch unter vielen Völkern auch die vielgemahlige Ehe, die Polygamie, in verschiedenen Stufen der Annäherung an die Monogamie volksittlich und gesetzlich bestehen, und auch das aussereheliche Vereinleben der Geschlechter sehen wir sogar bei den gebildetsten Völkern der Erde wenigstens gesetzlich geduldet, wenngleich die edlere Volksitte sich davon abwendet.*) Was aber das Verhältniss des Mannes und des Weibes in der Ehe betrifft, so werden in allen verschiedenen Formen der Ehe, auch bei den gebildetsten Völkern, noch die Frauen nicht als den Männern nebengeordnet betrachtet, geachtet und behandelt, sondern als den Männern untergeordnete Wesen, und diess geschieht sogar nach den herrschenden Religionsbegriffen und Staatsgesetzgebungen der gebildetsten Völker. Was die Kinder betrifft, so werden sie meist der willkührlichen Behandlung der Aeltern, als noch unfreie Wesen, überlassen, und die

*) Die Völker von europäischer Bildung gehen in Vollbildung des Ehethums voraus, vornehmlich Deutsche, Engländer, Franzosen, Griechen (Neugriechen). Heft.

Hausgehülfen, als das Hausgesinde, werden ebenfalls bei den gebildetsten Völkern noch wie bloss dienende Wesen untergeordneter Art angesehen und behandelt, ja bei vielen Völkern sind sie sogar leibeigen, als Sklaven. Bei den gebildetsten Völkern wird ferner einer Reihe von Familienverwandtschaften oder Geschlechtern, die ihren Stammbaum weiter als andere zurückführen, aus geschichtlich vorübergehenden Gründen, ein höherer gesellschaftlicher Rang und viele Vorrechte zum Nachtheil aller Uebrigen zugestanden.*)

2) Die *Freundschaft* findet sich bei allen Völkern auf jeder Bildungstufe, sowie der Geschlechtverein, aber eben angemessen dieser Bildungstufe, also in der verschiedensten Gestaltung. Aber die Menschen aller Zeiten legen das Geständniss ab, dass echte, treue, ganze, bleibende Freundschaft schwer und selten. Im christlichen Mittelalter wurde die Freundschaft als ein heiliges Verhältniss betrachtet, nach Aehnlichkeit der Ehe, und so gelobten sich Ritter am Altare Freundschaft, zur Bekräftigung ihres Vereins, durch Treuschwur auf das Evangelium und nahmen darauf das Abendmahl, weil sie die Freundschaft für einen so innigen und heiligen Verein hielten, als die Ehe.**)

3) Auch die *Freigeselligkeit* findet sich bei allen Völkern, aber stets nach der Art und Stufe ihres Bildungstandes. Selbst die sogenannten Wilden sind durch Spiele und Feste freigesellig verbunden, und wäre es zu Opferfesten der Kriegsgefangenen, welche sie aufessen. Unter den Griechen dagegen, welche in allen menschlichen Dingen freier und höher gebildet waren, und unter den Römern hatte die Freigeselligkeit sich reich und schön ausgebildet und erwies sich bei den Griechen zuhöchst in ihren der Wissenschaft und schönen Kunst gewidmeten Volkspielen. Aber am reichsten, schönsten, freiesten tritt die Freigeselligkeit hervor in der modernen Zeit, theils in der sogenannten grossen Gesellschaft, nach dem Weltton, theils in dem Verein der Menschen durch gemeinsame Unterhaltung, durch Spiel und schöne Kunst, auch in der allgemeinen gebildeten oder bürgerlichen Geselligkeit des Ortvereins und des Volkvereins, auf Strassen und an öffentlichen Orten. Nur in der modernen Zeit ist reinere Menschlichkeit in dieser freien

*) Doch je höher das Leben der Völker heranreift, je mehr wird der gesellschaftliche Werth der Einzelnen und der Familien ein selbsterworbener, von äusserer, bevorrechtender Satzung freier, dadurch weder vermehrter noch verminderter. Familien und Einzelne gelten dann soviel sie selbst werth sind, und soweit sie sich selbstwürdig machen. Heft.

**) Gewiss die Freundschaft ist nächst der Ehe das innigste Lebenverhältniss; sie ist ein allgemeineres Lebenverhältniss, als die Ehe; sie ist ausser und über der Ehe, aber auch in der Ehe kann und soll sie seyn, sie ist die wesenliche Grundlage der Eheliebe, und wenn das Geschlechtverhältniss im Alter erlischt, dann lebt in den Vermählten die heilige Flamme der Freundschaft verjüngt wieder auf. Heft.

Geselligkeit der Menschen offenbar. Aber doch auch ist allgemein, selbst unter den gebildetsten Völkern der Erde, die Klage, dass in der freien Geselligkeit wenig Herzlichkeit, wenig wahre Zutraulichkeit herrscht, bei viel Verstellung und Heuchelschein, und dass die äusseren gesellschaftlichen Formen oft noch viel edler und besser sind, als die Gesinnungen.*)

4) Die *Ortgenossenschaft* erscheint ebenso in den verschiedensten Gestaltungen, deren Hauptgegensatz das nomadische und das örtlich bleibende Zusammenwohnen ist. Die Ortgenossenschaften, besonders grosse Städte, sind überall vorwaltende Sitze der menschlichen Bildung, der allgemeinen Cultur, von wo aus die Bildung sich kreisförmig verbreitet.**) Aber die Vollendung des Ortvereinlebens und des Städtelebens insbesondere hangt vornehmlich von der Staatsverfassung ab. Unter despotischer Herrschaft kann es gross und im Einzelnen auch grossartig seyn, aber es ist dann arm, einseitig, gedrückt; dagegen gedeiht es um so edler, reicher und schöner, je mehr die Staatsverfassung sich der wahren Freiheit nähert; daher das Erblühen der grossen Städte im Mittelalter und die stets steigende Vollendung des Stadtlebens, des Landlebens und des Vereins beider, vornehmlich in den europäischen Staaten und in dem freien Amerika.***)

5) Ein Aehnliches gilt von den *Stämmevereinen*, auch hinsichts des in ihnen zu entfaltenden Gegensatzes von Stadt- und Landleben. Je weniger die Stämme gebildet sind, desto isolirter, einsamer, feindlicher stehen sie sich gegenüber, und desto weniger sind sie geneigt, sich in Völker zu vereinen. Diess zeigen die mehr oder weniger ausgebildeten Stämme der sogenannten Indianer in Amerika und der Neger und anderer Stämme in Afrika. Die Verschiedenheit der Stammsprache erschwert dann die Vereinigung der Stämme in ein Volk. In dem Vereinleben

*) Diess kann nicht anders seyn, da die Formen der Freigeselligkeit meist überlieferte, willkührliche (conventionelle) sind und durch die vorerwähnten trennenden Unterscheidungen der Menschen nach Stämmen und Ständen beengt werden. Erst im dritten Hauptlebenalter, wenn einst die Einzelmenschen und die Familien die reine Edelheit und Würde der vollwesenlichen, harmonischen, universellen Bildung erlangt haben, kann auch die Freigeselligkeit in ganzer Edelheit, sittlichen Würde und Schönheit des reichsten Lebens hergestellt werden. Heft.

**) Städte und Dörfer bilden auf der Erdfläche wie ein Netz von Ganglien der Kultur, welches mit dem steigenden Leben der Menschheit immer reichhaltiger und inniger und fester verbunden wird. Heft.

***) Hier wurden diese Vorlesungen durch eine lebensgefährliche Krankheit abgebrochen, (am 7. September 1829) von der ich mich heute noch nicht erholt habe. Am 8. November 1830. Heft.

Das Folgende ist aus dem Hefte, welches Krause den Vorlesungen zu Grunde legte, entlehnt. Anm. d. H.

der blossen Stämme mit mächtigen Völkern, die eine ihnen überlegene Bildung haben, aber selbst noch nicht im Lebenalter der Reife stehen, gehen viele Stämme gänzlich unter, viele werden mit despotischer Gewalt den Volkstaaten einverleibt, und erst in der dritten Periode des zweiten Hauptlebenalters fangen die übermächtigen Völker der Erde, die mit blossen Stämmen noch weniger gebildeter Menschen in ihrer Nähe vereinleben, an, diese menschlicher, gerechter zu behandeln, sie in schützende Vormundschaft zu nehmen, und zur Freiheit und dem höheren Volkleben heranzuerziehen, — wie wir diess besonders in Nordamerika sehen.

6) Soweit die Geschichte zurückreicht, finden wir schon grosse *Völker* mit eigenthümlicher Bildung, nach den in der Idee des Volkes enthaltenen Grundwesenheiten. Doch sehen wir auch einige vaterlandlose Völker, welche durch ihre charaktervolle, durchgestaltete Individualität die Einheit ihres geistigen und leiblichen Lebens dennoch erhalten und, durch Unglück und Unrecht aus dem Vaterlande vertrieben, doch der Verschmelzung und dem Verschwinden unter anderen Völkern Jahrtausendelang durch jene innere Lebeneigenthümlichkeit widerstehen; so das hochachtbare Volk der Ebräer und das Volk der Ziganen oder Zigeuner. — Die Geschichte zeigt ferner in dem Leben der Völker den Unterschied, dass das Volkleben in geschiedenen Kasten, oder in freien Ständen geführt wird; ersteres hauptsächlich bei den Altindern und Aegyptern, das zweite bei den hellenischen, deutschen und anderen Völkern. Das Kastenwesen hat sich als durchgehends dem Fortschreiten der Bildung hinderlich erwiesen.

7) Je gebildeter die Völker werden, desto vielseitiger wird auch ihr Bedürfniss und ihre Fähigkeit, mit anderen Völkern umzugehen und mit ihnen einen Lebenverein zu stiften. Anfänglich führte sie der Krieg zusammen; dieser wird aber nach und nach geschlichtet. Nur erst im modernen Zeitalter finden wir zwischen den gebildetsten Völkern einen wechselseitigen, gleichförmigen, auf Achtung und Gerechtigkeit gegründeten Lebenverkehr hinsichts der Hauptheile der menschlichen Bestimmung, in Wissenschaft, Kunst, Recht und Religion, in Handel und Gewerbe. Früherhin zeigt die Geschichte, dass stärkere Völker schwächere unterdrücken, oder gar austilgen. Jetzt aber bilden sich schon viele *Völkervereine*, besonders in Europa und Amerika, und zwar durch Wissenschaft und Kunst, Handel und Gewerbe und hauptsächlich durch die Religion; freilich noch nicht in bleibender, das ganze Vereinleben umfassender Rechtsgesetzgebung, freilich noch gar nicht sichergestellt gegen Krieg und Unterdrückung.

8) Ja es haben sich schon mehrere Völkervereine in Einen *europäischen Völkervereinverein* gebildet, in welchen seit mehreren Jahrhunderten, oder bei einigen wenigstens seit mehreren Menschenaltern, auch die slawischen Völker aufgenommen werden und auch das türkische Volk nunmehr einzutreten beginnt. Da die gebildetsten europäischen Völker

gemeinsame Grundüberzeugungen, gemeinsame Sitten und Lebensweise haben, wechselseits in vielen Individuen ihre Sprachen verstehen, und alle durch Wissenschaft und Kunst, durch Handel und Gewerbe verbunden sind, so dürfen wir mit Fug von einer sich stufenweis bildenden *europäischen Menschheit* reden.

Ein Aehnliches fängt schon an von den gebildeten europäischen Pflanzvölkern in Amerika zu gelten. Auch sehen wir schon die europäische und die amerikanische Menscheit Ein Vereinleben für die ganze menschliche Bestimmung erfolgreich beginnen.

Viertens. Betrachten wir nun, ebenso die *inneren werkthätigen Vereine* unter den Menschen.

1) Für *Sittlichkeit* und *Tugend* sehen wir noch nirgends auf Erden bleibende, bestimmt organisirte Geselligkeit unter den Völkern. Einen Anfang davon bezeichnen einige geheime Gesellschaften, auch der ausdrücklich sogenannte, nun erloschene deutsche Tugendbund; aber Geheimheit verträgt sich nicht mit der freigesellschaftlichen Entwicklung der Sittlichkeit und giebt zu vielseitiger Entartung der Gesellschaft Anlass.

2) Desto allgemeiner aber ist unter den Menschen der *Verein des Rechtlebens*, der *Staat*, freilich in der verschiedenartigsten Gestaltung nach Inhalt des Rechts und der Form der Verfassung, überall und immer in nothwendiger Angemessenheit an den jedesmaligen Bildungstand der zu Recht vereinten Menschen. Der Staat geht von der Familie und Freundschaft aus, und diese Form hat sich sogar in einem der grössten Staaten auf Erden, im chinesischen Reiche, erhalten. Von den Familien aus verbreitet sich dann weiter der Staat über Ortgenossenschaften, Stämme und Völker. Es wird schon eine hohe Vollendung der Menschen und der Völker vorausgesetzt, wenn in ihrem Rechtleben das Recht selbst durch Vernünftigkeit, nicht aber durch willkührliche Gewalt herrschen soll, welche noch jetzt auf Erden überwiegend herrscht. Je mehr der Volkstaat der Idee des Rechtes gemäss ist, desto kräftiger, reicher, und schöner gedeiht das Volkleben. Diess zeigt in neuester Zeit der nordamerikanische Freistaat. Die Ausbildung der Staaten der Völker von Europa und Amerika hat in den letzten Menschenaltern grosse Fortschritte gemacht, und zwar mit steigender Schnelligkeit und Gediegenheit des Wachsthums. Seit einigen Jahrhunderten hat sich auch ein, meist auf dem Gebrauche beruhendes, Völkerrecht praktisch ausgebildet, wodurch aber der Rechtsverein der Völker und der Völkervereine erst vorbereitet wird. Völkervereinstaaten, mit gemeinsamer Gesetzgebung und gemeinsamem Gericht ohne Krieg, hat diese Erde noch nicht.

Vornehmlich in früheren Epochen der Völkergeschichte und zum grossen Theil noch jetzt sehen wir die Volkstaaten, das ist das Rechtleben der Völker, vielfach von anderen Gesellschaften bevormundet; von dem Religionvereine und dessen Oberhäuptern, den Priestern, in der *Theokratie;* von vorherrschenden Familien, in der *erblichen Monarchie* und der

Adelaristokratie; dann vom Stande der an äusseren Gütern Reichen, in der *Timokratie;* auch wohl vom Stande der Krieger in *militärischen Staaten* und zu einer Zeit des Uebergangs von einer Staatsform zu der anderen; oder wohl auch von der grossen, noch ungeordneten Masse des Volks, in der *Demokratie.* Aber die Geschichte zeigt, wie die Völker unaufhaltsam danach ringen, ihr Rechtleben von dieser Vormundschaft zu befreien und zu *Selbständigkeit des Rechtlebens in der freien Gemeindeverfassung* zu gelangen. Die *constitutionelle Monarchie* bezeichnet den Uebergang despotischer Staaten zu der freien Gemeindeverfassung.*) Aber jugendliche Völker, welche selbstkräftig und selbstmächtig ihr Rechtleben gründen, haben nicht nöthig, durch die Mittelform der constitutionellen Monarchie hindurchzugehen, sondern vermögen es, sich sogleich in der freien Gemeindeverfassung als selbständiges Volk zu constituiren und sich selbst zu regieren. Diess zeigen die neuen Staaten in Amerika.

Dagegen sehen wir aber auch jetzt viele Staaten selbst eine Vormundschaft ausüben über die *Religiongesellschaft,* über die Geselligkeit für *Wissenschaft* und *Kunst* und für *Erziehung,* welche Vormundschaft sich nicht immer innerhalb der Beziehung aller menschlichen Dinge und Gesellschaften zum Rechte hält. Unter allen gebildeten Völkern der Erde waltet jetzt der Staat und das Leben und die Wirksamkeit des Staates vor über alle anderen menschlichen Angelegenheiten und Bestrebungen.

Erst im dritten Hauptlebenalter kann der Staat in Inhalt und Form völlig vernunftgemäss werden und mit allem Guten, Schönen und Heiligen vollübereinstimmen; erst dann kann der Sachgüterbesitz gerecht und menscheitwürdig geordnet seyn; erst dann können die menschheitwidrigen Todesstrafen, Leibesstrafen und Schandstrafen sich in die gerechte Aufsicht und Erziehung der Unmündigen verlieren; erst dann können auch *Völkerstaaten* und *Völkervereinstaaten* gegründet werden, innerhalb deren dann wohl gesellschaftliches Gericht, nicht mehr aber Krieg stattfindet, — und erst in der dritten Periode des dritten Hauptlebenalters, wenn die Menschheit die Reife ihres ganzen Lebens gewonnen haben wird, kann und wird Gerechtigkeit die ganze Menschheit in dem Einen *Erdstaate* umschlingen. **)

*) Zwei Stufen der constitutionellen Monarchie: a) Volksrepräsentation hat nicht die Befugniss Gesetze vorzuschlagen; b) hat diese Befugniss. Heft.

**) Von diesen, zum Theil schon bestehenden, zum Theil durch das freie Vereinsrecht zu bildenden und höher zu gestaltenden Vereinen sind die Grundlagen in dem „Urbild der Menschheit" entwickelt und werden in dem demnächst erscheinenden zweiten Theile der „Philosophie der Geschichte" eine mehr in die praktische Ausführung eingehende ergänzende Darstellung erhalten. Anm. d. H.

Ende.

Berichtigung:

Seite	45	Zeile	17	von	oben	streiche das Wort	*auf*
,,	—	,,	40	,,	,,	lies statt	einig, innig.
,,	—	,,	41	,,	,,	,, ,,	einig, innig.
,,	82	,,	2	,,	,,	,, ,,	feinen, feine.
,,	121	,,	32	,,	,,	,, ,,	und Wirkungweisen, und seinen Wirkungweisen.
,,	124	,,	24	,,	,,	,, ,,	vereinende, verneinde.
,,	132	,,	7	,,	,,	,, ,,	Vorsicht, Vorsehung.
,,	165	,,	4	,,	,,	,, ,,	Wotlen, Wollen.
,,	187	,,	15	,,	,,	,, ,,	Idealisirung, Realisirung.
,,	253	,,	13	,,	,,	,, ,,	*dexteritus, dexteritas.*
,,	340	,,	10	,,	,,	,, ,,	formalls, formalis.

Verzeichniss

sämmtlicher bereits früher erschienenen philosophischen, mathematischen und geschichtlichen Schriften *Krause's*.

Anmerk. 1) Diese sämmtlichen Schriften sind in der Herausgabe des Handschriftlichen Nachlasses, der nur die bisher noch nicht gedruckten Werke des Verfassers enthalten wird, nicht mitbegriffen.

2) Die bei Gabler erschienenen Schriften sind jetzt in der Dykschen Buchhandlung zu Leipzig oder bei C. Cnobloch daselbst zu haben.

3) Die mit * bezeichneten Nummern sind bereits vergriffen, oder doch nur noch in wenigen Exemplaren vorräthig.

*1. Dissertatio philosophico-mathematica de Philosophiae et Matheseos notione et earum intima conjunctione. Jenae, apud Voigtium, 1802. 6 gr. sächs. od. 27 kr. rhein.

2. Grundlage des Naturrechts, oder philosophischer Grundriss des Ideales des Rechts. Erste Abtheilung. Jena, 1803, bei Gabler. 1 Thlr. od. 1 fl. 48 kr.

3. Grundriss der historischen Logik für Vorlesungen, nebst zwei Kupfertafeln, worauf die Verhältnisse der Begriffe und der Schlüsse combinatorisch vollständig dargestellt sind. Jena, bei Gabler, 1803. 12 gr. od. 54 kr.

*4. Grundlage eines philosophischen Systemes der Mathematik; erster Theil, enthaltend eine Abhandlung über den Begriff und die Eintheilung der Mathematik, und der Arithmetik erste Abtheilung; zum Selbstunterricht und zum Gebrauche bei Vorlesungen, mit 2 Kupfertafeln. Jena und Leipzig, bei Gabler, 1804. 1 Thlr. 16 gr. od. 3 fl.

5. Factoren und Primzahlentafeln, von 1 bis 100,000, neuberechnet und zweckmässig eingerichtet, nebst einer Gebrauchsanleitung und Abhandlung der Lehre von Factoren und Primzahlen, worin diese Lehre nach einer neuen Methode abgehandelt, und die Frage über das Gesetz der Primzahlenreihe entschieden ist. Jena und Leipzig, bei Gabler, 1804. 1 Thlr. 16 gr. od. 3 fl.

6. Entwurf des Systemes der Philosophie; erste Abtheilung, enthaltend die allgemeine Philosophie, nebst einer Anleitung zur Naturphilosophie. Für Vorlesungen. Jena und Leipzig, bei Gabler, 1804. 8 gr. od. 36 kr.

*7. Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft, mitgetheilt, bearbeitet und durch eine Darstellung des Wesens und der Bestimmung der Freimaurerei und der Freimaurerbrüderschaft, sowie durch mehre liturgische Versuche, erläutert vom Br. Krause. Erster Band, Dresden, 1810 (596 und LXVIII Seiten, mit 3 Kupfertafeln). Desselben Werkes zweiter Band, enthaltend die geschichtlichen Belege, und erläuternde Abhandlungen zu den drei ältesten Kunsturkunden, Dresden, 1813. (543 und XXX Seiten.) Beide Bände zusammen kosteten 7 Thlr. 12 gr., der zweite Band allein 3 Thlr. 12 gr. (Vergl. No. 17).

8. Geschichte der Freimaurerei; aus authentischen Quellen, nebst einem Berichte über die grosse Loge in Schottland, von ihrer Stiftung bis auf die gegenwärtige Zeit und einem Anhange von Originalpapieren. Edinburg, durch Alexander Lawrie, übersetzt von D. Burkhard, mit erklärenden, berichtigenden und erweiternden Bemerkungen und einer Vorrede von D. Krause, Freiberg, bei Craz und Gerlach, 1810. 1 Thlr. 16 gr. od. 3 fl. (Dieses Buch wird, sowie mehrere andere über Krause's masonisches Wirken in demselben Verlage erschienene Schriften, auch an Nichtmaurer abgegeben.)

9. System der Sittenlehre; erster Band, wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre. Leipzig, bei Reclam, 1810.
2 Thlr. od. 3 fl. 36 kr.

*10. Tagblatt des Menschheitlebens; erster Vierteljahrgang 1811. Dresden, in der Arnoldischen Buchhandlung und bei dem Herausgeber D. Krause. Nebst 26 Stücken eines literarischen Anzeigers. (Enthält mehrere wissenschaftliche Abhandlungen des Herausgebers über Mathematik, Naturrecht, Geschichte, Geographie, Musik. etc.)
1 Thlr. 12 gr. od. 2 fl. 42 kr.

*11. Das Urbild der Menschheit, ein Versuch. Dresden, bei Arnold, 1811. (552 Seiten.) 2 Thlr. 8 gr. od. 4 fl. 12 kr.

12. Lehrbuch der Combinationlehre und der Arithmetik als Grundlage des Lehrvortrages und des Selbstunterrichtes, nebst einer neuen und fasslichen Darstellung der Lehre vom Unendlichen und Endlichen, und einem Elementarbeweise des binomischen und polynomischen Lehrsatzes, bearbeitet von L. Jos. Fischer und D. Krause, nach dem Plane und mit einer Vorrede und Einleitung des Letzteren. Erster Band. Dresden, in der Arnoldischen Buchhandlung, 1812. 2 Thlr. od. 3 fl. 36 kr.

13. Oratio de scientia humana, et de via ad eam perveniendi, habita Berolini 1814. Venditur Berolini in Bibliopolio Maureriano.
4 gr. od. 18 kr.

14. Von der Würde der deutschen Sprache und von der höheren Ausbildung derselben überhaupt, und als Wissenschaftsprache insbesondere. Dresden, 1816. 10 gr. od. 45 kr.

15. Ausführliche Ankündigung eines neuen vollständigen Wörterbuches oder Urwortthumes der deutschen Volksprache. Dresden, bei Arnold und bei dem Verfasser, 1816. (32 S. gr. 8.)
2 gr. od. 9 kr.

16. Höhere Vergeistigung der echtüberlieferten Grundsymbole der Freimaurerei in zwölf Logenvorträgen von dem Br. Krause; dritte, unveränderte, mit einer Uebersicht des Zweckes und Inhaltes der Schrift über die drei ältesten Kunsturkunden vermehrte Ausgabe. Bei dem Verfasser und Dresden bei Arnold, 1820. (Die erste Ausgabe erschien im J. 1809.) 1 Thlr. od. 1 fl. 48 kr.

17. Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurergesellschaft, mitgetheilet, bearbeitet und in einem Lehrfragstücke urvergeistiget von dem Br. Krause. In zwei Bänden, oder vier Abtheilungen. Zweite um das Doppelte vermehrte, mit dem Lehrlingrituale des neuenglischen Zweiges der Brüderschaft, sowie mit einigen andern Kunsturkunden und Abhandlungen, vermehrte Ausgabe. Dresden, 1819 — 1821, im Verlag der Arnoldischen Buchhandlung.
10 Thlr. od. 18 fl.

(Nichtmaurer können dieses Werk am sichersten direct von der Verlagsbuchhandlung beziehen, an welche sie den Betrag *postfrei* einzusenden haben.)

*18. Theses philosophicae XXV. Gottingae. 1824.
Eine Uebersetzung mit späteren Anmerkungen des Verfassers siehe in der *Isis* vom Jahre 1832. Heft X.

19. Abriss des Systemes der Philosophie, erste Abtheilung; analytische Philosophie. Göttingen, 1825, in Commission der Dietrich'schen Buchhandlung. 12 gr. od. 54 kr.

20. Darstellungen aus der Geschichte der Musik nebst vorbereitenden Lehren aus der Theorie der Musik. Göttingen, in der Dietrich-schen Buchhandlung. 1827. 12 gr. od. 54 kr.

21. Abriss des Systemes der Logik, zweite mit der metaphysischen Grundlegung der Logik, und einer dritten Steindrucktafel vermehrte Ausgabe. 1828. Ebendaselbst in Commission. 1 Thlr. od. 1 fl. 48 kr.

22. Abriss des Systemes der Rechtsphilosophie oder des Naturrechts, 1828. Ebendaselbst in Commission. 1 Thlr. od. 1 fl. 48 kr.

23. Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828. Ebendaselbst in Commission. 2 Thlr. 6 gr. od. 4 fl. 3 kr.

24. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vorzüglich der neuesten von Kant, Fichte, Schelling, und Hegel, und der Lehre Jacobi's. Ebendaselbst in Commission. 1829. 2 Thlr. 6 gr. od. 4 fl. 3 kr.

Ueber Krause's wissenschaftliches, menschheitliches und masonisches Streben und Wirken siehe den ausführlichen, meist von ihm selbst herrührenden Artikel: Krause in: Lenning's Encyklopädie der Freimaurerei (3 Bände), Leipzig bei Brockhaus, (jetzt zu dem herabgesetzten Preise von 5 Thlr. auch für Nichtmaurer.) Ferner: Augsburger allgemeine Zeitung v. J. 1833, ausserordentliche Beilage No. 125—127. Altenburger neue Zeitschrift für Freimaurerei, Jahrgang 1832 und 1833, Heft 3. Allgemeiner Anzeiger der Deutschen (Gotha), v. J. 1832, Nr. 163 u. 167, und 1836, Nr. 249. Literaturblatt zum Morgenblatt, 1835, Nr. 53—55; 1838 Nr. 33 u. 34; Phönix, 1837, Nr. 212, 216 u. 218. Endlich: *K. Chr. Fr. Krause's* Darstellung seines Lebens und Wissenschaftssystemes und Selbstkritik des letztern. Bis jetzt nur im Auszug gegeben durch H. S. Lindemann, München bei Fleischmann, 1839.

Ein wohlgelungenes lithographirtes Bildniss Krause's auf chinesischem Papier ist für 16 gr. oder 1 fl. 12 kr. von der Meder'schen Kunsthandlung in Heidelberg zu beziehen.

Von K. Chr. Fr. Krause's handschriftlichem Nachlass sind bis jetzt folgende Bände erschienen, sämmtlich in Göttingen in Commission der Dietrich'schen Buchhandlung:

1. Die Lehre von dem Erkennen und der Erkenntniss als erste Einleitung in die Wissenschaft, oder: Vorlesungen über die analytische Logik und die Encyklopädie der Philosophie. (Mit drei erlaütern-den Steindrucktafeln.) Für Gebildete aus allen Ständen. Herausgegeben von *H. K. v. Leonhardi.* 8. 1836. Broschirt. 3 Thlr. od. 5 fl. 15 kr. rhein.

2. Die absolute Religionsphilosophie im Verhältnisse zum gefühlglau-bigen Theismus, und nach ihrer Vermittelung des Supernaturalis-

mus und des Rationalismus. Dargestellt in einer philosophisch-kritischen Prüfung und Würdigung der religionsphilosophischen Lehren von Jacobi, Bouterwek und Schleiermacher. Herausgegeben von *H. K. von Leonhardi.* 8. Broschirt. Erster Band, 1834, nebst Sachverzeichniss, 1836.
3 Thlr. 8 gr. od. 5 fl. 50 kr.

Zweiter Band, erste Abtheilung. 1836. 1 Thlr. 16 gr. oder 2 fl. 55 kr.

Zweite Abtheilung, 1843. 1 Thlr. 16 gr. oder 2 fl. 55 kr.

(Die zweite Abtheilung, welche die Kritik Schleiermacher's enthält, wird auch einzeln abgegeben. Auch das Ergebniss der Kritik Jacobi's und Bouterwek's ist besonders abgedrukt zu haben.)

3. Abriss der Aesthetik oder der Philosophie des Schönen und der schönen Kunst. Herausgegeben von Dr. *J. Leutbecher.* 8. 1837.
16 gr. od. 1 fl. 12. kr.

4. Anfangsgründe der Theorie der Musik, nach den Grundsätzen der Wesenlehre. Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen. Herausgegeben von *V. Strauss.* 1838.
1 Thlr. 4 gr. oder 2 fl. 3 kr.

5. Novae theoriae curvarum specimina V., edidit *H. Schroeder* Professor. (Cum figurarum tabulis XV.) 4. 1835.
1 Thlr. 16 gr. od. 3 fl.

6. Geist der Geschichte der Menschheit, erster Band; oder: Vorlesungen über die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, zu Begründung der Lebenkunstwissenschaft. (Mit einer erlaüternden Steindrucktafel und dem Bildnisse des Verfassers.) In Einem Bande. Für Gebildete aus allen Ständen. Herausgegeben von *H. K. v. Leonhardi.* 8. 1843. Broschirt.
3 Thlr 8 gr. oder 5 fl. 50 kr.

H. K. v. Leonhardi's Vorbericht zu diesem Werke nebst dem Inhaltsverzeichnisse besonders abgedruckt ($6^1/_2$ Bogen).
12 gr. od. 45 kr.

7. Vorlesungen über die psychische Anthropologie. Herausgegeben von Professor Dr. *H. Ahrens.*

Bericht über das Unternehmen einer Gesammtausgabe des handschriftlichen Nachlasses. 4 Ggr. od. 18 kr.

Zunächst sollen erscheinen:

Vorlesungen über die Aesthetik oder die Philosophie des Schönen und der schönen Kunst.
Vorlesungen über das Naturrecht oder die Philosophie des Rechts.
Vorlesungen über die synthetische Logik.
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.
Geist der Geschichte der Menschheit, zweiter Band: Angewandte Philosophie der Geschichte.
Eine Sammlung von Aphorismen.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krause, Karl Christian Friedrich,

Karl Christian Friedrich Krause's handschriftlicher Nachlass

Bd.: 2. = II. Vorlesungen über die psychische Anthropologie. - 1848. - XXXI
V, 403 S.

Göttingen [u.a.] 1848

Ph.u. 293 od-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046246-2